Germanistik.

Studien über Armut und Reichtum in der mittelhochdeutschen Dichtung.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von

Herbert Buttke

aus Samtens (Insel Rügen).

1938

Buchdruckerei Richard Mayr, Würzburg.

Berichterstatter: Professor Dr. Hans Naumann

Dekan: Professor Dr. Karl J. Obenauer

Tag der mündlichen Prüfung: 24. November 1937

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis.

Seite:

I. Einleitung. 1

II. Armut und Reichtum im altgermanischen Ethos. 4

III. Armut und Reichtum in vor- und frühhöfischer Zeit. 19

a) Die althochdeutsche Periode. 19

1. Heliand. 20

2. Otfrieds Evangelienharmonie. 22

3. Waltharius. 23

4. Ruodlieb. 24

b) Das Clunyazensische Armutsideal. 25

(Hartmanns Rede vom Glauben. — Heinrich von Melk. — St. Trudperter Hoheslied. — Anegenge. — Alberus Tundalus. — Auslegung des Vaterunser. — Vom Rechte. — Von der Girheide. — Bernos Leben des hl. Ulrich. — Arnsteiner Marienlied. — Memento Mori. — Die Hochzeit. — Pilatusgedicht. — Annolied.)

c) Die frühhöfische Dichtung. 30

1. Der Scopf von dem lône. 30

2. Rolandslied. 33

3. Kaiserchronik. 34

4. König Rother. 35

5. Der Straßburger Alexander. 35

6. Graf Rudolf. 40

7. Eilharts Tristan und Isalde. 42

8. Heinrich von Veldeke's Eneide. 44

9. Herzog Ernst. 47

10. Salman und Morolf. 49

11. Der Wiener und Münchener Oswald. 50

12. Orendel. 50

13. Ottes Eraclius. 51

14. Athis und Prophilias. 54

15. Morant und Galie. 54

16. Wigamur. 54

d) Die Heldendichtung. 55

1. Nibelungenlied. 56

2. Kudrunlied. 58

IV. Armut und Reichtum in hochhöfischer Dichtung. 62

a) Ulrich von Zazikhoven: Lanzelet. 65

b) Wirnt von Gravenberg: Wigaloys. 67

c) Herbort von Fritzlar: Liet von Troja. 71

d) Moriz von Craôn. 72

e) Hartmann von Aue. 74

f) Wolfram von Eschenbach. 82

g) Gottfried von Straßburg. 90

h) Walther von der Vogelweide. 93

i) Thomasin von Zirklaria: Der Welsche Gast. 96

Anhang I: Armut und Reichtum in der scholastischen Philosophie: Thomas von Aquino. 100
Anhang II: Armut und Reichtum in der bildenden Kunst: Der Bassenheimer Reiter. 102
V. Armut und Reichtum in spät- und nachhöfischer Dichtung. . . 103
a) Rudolf von Ems. 104
b) Konrad von Würzburg. 109
c) Seifried Helbling. 115
VI. Zusammenfassung. 118
Schrifttum. 120

Leitwort:

wîs dîner zuht wol behuot,
den hêren starc, den armen guot.

Hartmann v. Aue, Gregorius 81/2.

I. Einleitung.

Das Problem „Armut und Reichtum" ist, solange es Menschen gibt, ein ewiges und wird von den Zeiten und Kulturen je nach ihrer geistigen und sittlichen Höhe verschieden gelöst werden. Es handelt sich, was die Unterscheidung der Menschen nach Art, Wesen und Umwelt anbetrifft, um eine rein zeitlich-soziale, soweit es aber stets das Ewig-Menschliche angeht, um eine zeitlos-metaphysische Frage. In ausgesprochenen hohen Kulturen wird eine Einheit beider Sehweisen erreicht werden. D. h. die materielle Grundlage des Lebens und ihre Funktion wird aus religiös-metaphysischem Urgrund heraus eingeordnet und bestimmt werden. Die klassischen Zeiten deutschen Kulturlebens hatten diese Einheit erreicht und damit eine Lösung unseres Problems im obigen Sinne gegeben. Die Stellung der mittelhochdeutschen Dichter zu Armut und Reichtum und deren Funktion im mittelalterlichen Weltbild gilt es in dieser Arbeit zu untersuchen.

Blickt man nun genauer in diese Kultur, so wird man feststellen, daß sie nicht vollkommen organisch aus sich selbst herausgewachsen ist, sondern aus verschiedenen Elementen besteht. Diese Elemente sind, soweit es den deutschen Raum angeht, Germanentum, Christentum, Antike und Orient[1]); wobei am stärksten Germanentum und Christentum das Weltbild und die Kultur bestimmt haben. Diese, von den Ursprüngen her gesehen, sich polar gegenüberstehenden Kräfte sind harmonisch ineinander verschmolzen, ohne einander aufzuheben oder sogar aufzulösen. Diese Tat war weder das Ergebnis magisch-unnatürlicher Kräfte, noch ist sie im wesentlichen dem Verdienst christlicher Bekehrer und Apostel zuzuschreiben. Denn das — und das ist eine immer wieder zu beobachtende und gar nicht schwer genug zu wertende Tatsache —, was oft genug durch christliche Intoleranz und Bekehrungswut als neue und fremde Religion den Germanen dargeboten wurde, war etwas grundsätzlich anderes als dasjenige, was wir als Christentum und christliche Lebensführung im Hochmittelalter, und hier wieder besonders bei den mittelhochdeutschen Dichtern, vorfinden. Orientalische Weltverachtung und Sinnenknechtung wurde von den Germanen umgewandelt in Ehrfurcht vor der Schöpfung und Zucht von Leib und Seele. Weltverachtung kam zum Ausdruck im Gebot und Ideal — man beachte: Ideal! — der Armut, im Mönchsleben, Weltgestaltung und Gottesverehrung aber dadurch, daß Armut neben Reichtum als Wert anerkannt wurde, insofern sie gelitten wurde um

1) Vgl. dazu: Martin: Antike, Germanentum, Christentum und Orient als Aufbaufaktoren der geistigen Welt des Mittelalters, Arch. f. Kulturgesch. Bd. 19, 1929.

höherer Werte willen, letztlich für Gott; also nicht Ziel und letztes Ideal war, sondern lediglich Weg und notwendiges (not-wendiges!) Zugeständnis an die ewige Unvollkommenheit des Menschen. Der Germane — das wird in der Untersuchung gezeigt werden — konnte in der Armut niemals einen Wert sehen, er faßte sie immer nur als Schande auf; seine ganze Veranlagung und seine Geistigkeit strebte immer über sich hinaus; sie versuchte das zu gestalten und zu vollenden, was von Natur in ihn gelegt worden war, und das heißt in unserem Falle Mehrung und Steigerung des Besitzes. Daß auch die Armut einen positiven absoluten Wert haben konnte — wohlverstanden einen Wert! —, das lernte er erst durch das Christentum. Wie, in welchem Sinne, in welchem Verlaufe dies geschah, werden wir in der Untersuchung zu zeigen versuchen.

Es muß dabei im einzelnen, wie aus dem Gesagten hervorgehen dürfte, auf die Grundstruktur des Germanentums und auf die des sich im Laufe der Jahrhunderte wandelnden Christentums eingegangen werden; d. h. anders und konkreter ausgedrückt, es muß untersucht werden, wie das Germanentum die Frage „Armut und Reichtum" beantwortete, und wie es damit steht in der mittelhochdeutschen Kultur, die das Christentum nun aufgenommen hat. Dabei wird, wenn auch nicht streng systematisch, — denn geistigen Problemen wird durch allzu scharfe Systematisierung Gewalt angetan — im allgemeinen folgender Weg eingeschlagen werden: Die Behandlung des Problems wird sich als Antwort auf folgende Fragen ergeben:

1. Wie ist der allgemeine Charakter der Zeit?
2. Wie steht der Dichter zu dieser Zeit?
3. Was wird (beim einzelnen Dichter) erstrebt, Armut oder Reichtum?
4. Wie wird das guot bewertet? Hierbei ist im einzelnen zu unterscheiden:
   a) der Weg zum guot,
   b) die Funktion des guot.

Im Rahmen dieser Fragen wird sich die Untersuchung bewegen. Sie deuten sozusagen das geistige Gerüst an, um das herum sich die einzelnen Ergebnisse sammeln werden. Besonders wichtig sind dabei Nr. 3) und 4b). Wie schon gesagt, wird im einzelnen Fall eine genaue systematische Behandlung vermieden. Es wird jeweils nur immer das Bestimmende für unsere Frage, das geistesgeschichtliche Wesentliche aufgezeigt werden, und im Verlaufe der Untersuchung wird dann ein klares Bild entstehen. Es soll hiermit nur der Weg und die Methode angedeutet werden, in der die Arbeit verläuft.

Wenn sich dabei ergeben wird, daß im Germanentum und in hochhöflicher Zeit der Akzent auf dem Reichtum liegen wird, so liegt das u. a. natürlich auch einfach an dem Stoff des zu Behandelnden, und

dieser ist, wenn ich so sagen darf, ein „aristokratischer"; die Dichtung, Sagas und Edda wie höfisches Epos, befaßt sich mit dem Besten und Höchsten der menschlichen Daseinsformen, mit Führern und Königen, mit Helden und Gottbegnadeten. Aber schon in dieser Auswahl liegt wiederum ihr Kennzeichen, das adlige. Daß dies so ist, können wir nur feststellen, nicht erklären; diese Tatsache liegt, wie letztlich alle Erscheinungen des tieferen Lebens, im Dunkel des menschlichen Daseins selber und für den adligen Zug des germanisch-deutschen Menschen ins Hohe und Helle eine wissenschaftlich begründete Erklärung zu finden, wäre Vermessenheit. Hier bleibt uns nur Anerkennung, Bescheidung und Goethesche Verehrung des Unerforschlichen.

Es muß diese Grundtatsache so stark betont werden, um von vornherein Mißverständnissen vorzubeugen, die bei einzelnen Ergebnissen und Bemerkungen im Verlauf der Arbeit entstehen könnten. Es wird im Anschluß an gewonnene Resultate — besonders am Anfang — versucht werden, Zeugnisse von Wissenschaftlern heranzuziehen, um das Dargestellte nicht nur zu verdeutlichen und zu bekräftigen, sondern um es gegen übelwollende Kritik desto besser und erfolgreicher abwehren zu können. Denn darüber, daß unsere Vorfahren adlig gesonnen waren, adlig dachten und adlig handelten, können wir nicht anders als stolz sein, und ihr Tadel fiele nur auf uns selber zurück.

Im Einzelnen wird die Arbeit über den eigentlichen im Titel angegebenen Zeitraum hinaus, das Problem „Armut-Reichtum" nicht nur, wie angedeutet, im Germanentum behandeln, sondern auch die althochdeutsche Periode umfassen, soweit sie für unsere Frage wichtig ist, dann kurz das clunyazensische Zwischenspiel als den germanischen Idealen radikal entgegengesetzt betrachten und die Darstellung der Zentralepoche, die natürlicherweise eine eingehende Behandlung erfährt, in die Zeit der Epigonen ausmünden lassen, die das alte Ethos noch besitzen, aber schon in einer neuen Kultur stehen, der Zeit beginnender Vermaterialisierung, Verkirchlichung und Zerrüttung der sozialen Zustände, die schon bei Walther von der Vogelweide beginnt und um 1300 den Höhepunkt nahezu erreicht.

II. Armut und Reichtum im altgermanischen Ethos.

Die Quellen für die Erforschung des altgermanischen Ethos sind außer Berichten von Geschichtsschreibern vor allen Dingen die Sagas, die Edda und die Germania des Tacitus. Aus den Sagas kann man besonders gut die Lebensweise der Germanen und ihre Weltanschauung kennen lernen. Sie spiegeln den Alltag am klarsten wider, und zeigen uns unsere Vorfahren ohne jede größere dichterisch-phantastische Ausschmückung. Obgleich Sagas und Edda erst zur Zeit der Hochblüte des deutschen Rittertums, also um 1200, entstanden, sind wir wissenschaftlich berechtigt, aus ihnen Schlüsse auf das Leben der Germanen lange vor Einbruch des Christentums zu ziehen. Denn Altgermanien flüchtete vor südlicher Kultur und Zivilisation nach Norden, und Island verharrte lange Zeit, nachdem das Festland schon von diesen fremden Elementen durchdrungen war, in den alten, seit Jahrhunderten festgefügten Anschauungen und Sitten. Ja, wir sind, wollen wir die Kultur unserer engeren Vorfahren, d. h. der Germanen auf deutschem Boden, kennenlernen, dazu nicht nur berechtigt, sondern sogar einzig und allein auf diese nordischen Zeugnisse angewiesen[2]).

Das Zentralgesetz der altgermanischen Welt war die Ehre der Sippe. Von ihr aus wurden alle notwendigen Lebensaufgaben und -fragen gelöst; sie war der Maßstab für Recht und Unrecht in den sittlichen Anschauungen und ungeschriebenen Gesetzen. Diese Bindung an die Ehre der Sippe bedeutete zugleich ein ungeheueres Gemeinschaftsethos, das verpflichtend für alle ihre Mitglieder war. Es handelte sich im Germanentum also um eine vornehmlich anthropozentrisch geordnete Weltauffassung: Der Mensch und seine Gemeinschaft standen im Mittelpunkt des Lebens.

Um diese alte Welt ganz zu verstehen, und im Anschluß daran ihre Stellung zu unserem Problem, muß man sich klarmachen, daß es sich hier um eine Bauernkultur handelte, die sich stets im Kampfe gegen Wind und Wetter befand, die starke und kräftige Männer erforderte, mit dem Willen, durchzuhalten bis zum Letzten. Es galt das Gesetz der Leistung und der Wahlspruch:

> Von seinen Waffen weiche der Mann
> Keinen Fuß auf dem Feld;
> Ungewiß ist, wann man unterwegs
> Zum Gere greifen muß.

Dieses Gesetz der Leistung stellte jeden einzelnen zuerst ganz auf sich selbst, denn er besaß innerhalb der Gemeinschaft der Sippe auf seinem

2) Vgl. W. Baetke, Art und Glaube der Germanen, Hamburg, S. 5 ff.

Hofe Freizügigkeit und Freiheit. Es stand ihm, da es in einer Bauernkultur noch keine Börsenspekulation und keine falschen und unverdienten Geldgeschäfte gab, der Weg zum Erfolg offen[3]). Und so wurden er und sein Ansehen denn auch nach dem Erfolg beurteilt, und das bedeutet in dieser Agrarkultur der wirtschaftliche Ertrag, die Größe und der Reichtum des Besitzes. Der Mensch wurde danach gemessen, was er aus dem von der Natur als Anlage und Kraft Gegebenen zu machen verstand, d. h. es handelte sich um eine Leistungsaristokratie, die wohl den Einzelnen den Gewalten und Gefahren des Lebens aussetzte, die aber andererseits den Schutz dieses Einzelnen durch die Gemeinschaft der Sippe sicherstellte. Man konnte so zu dem ethischen Grundsatz kommen: Macht gleich Recht; d. h. der Mächtigste in der Sippe war auch gleichzeitig derjenige, der am meisten Recht besaß, und die mächtigste und stärkste Sippengemeinschaft war zugleich die am meisten lebensberechtigte[4]). Diese Anspannung aller Lebenstriebe zu Gunsten des eigenen Nutzens und Fortkommens bedeutete zugleich eine Stärkung und Steigerung des Wohlstandes der Sippe; das Ansehen dieser wuchs mit dem Ansehen des Einzelnen und umgekehrt. Persönlichkeit und Gemeinschaft ergänzten sich wechselseitig. Es handelt sich also um eine Ethik eines Totalmenschentums, das alle Anlagen und Kräfte, Leib wie Seele und Geist, harmonisch bis zur höchstmöglichen Steigerung auszubilden bestrebt war. Mit ihr ist die wirtschaftliche Steigerung notwendig verbunden. Es ist somit eine adlige Kultur, die die Auslese der Besten, Stärksten und Reichsten anstrebt.

Es wird dadurch ganz klar, daß der an Besitz Arme in dieser Welt der stetigen Anspannung eine minderwertige Stellung einnehmen muß und daß man ihm, da er doch durch seine Armut seine Untüchtigkeit bewiesen hat, mit Spott, mindestens aber mit Mißachtung, entgegenkommt. Das Leben und die im menschlichen Dasein ausgebildeten Vernunftkräfte ließen den edlen Reichen als Vorbild und Ideal anstreben, nicht den edlen Armen; denn dieser hätte seine Tüchtigkeit, seinen Adel, seine Werthaftigkeit ja durch Steigerung seines ländlichen Besitzes beweisen können. Der edle Reiche[5]), um diese Bezeichnung wieder zu verwenden, war Vorbild, der edle Arme wurde verachtet, zum mindestens bedauert. Eine besondere Nähe zum „Reiche Gottes", wie es später die extreme Richtung der christlichen Welt-

3) Vgl. hierzu Tacitus Germania, Kap. 26: hrsgg. von Ed. Schwyzer, Halle 1923: Fenus agitare et in usuras extendere ignotum; ideoque magis servatur quam si vetitum esset.

4) Dieses Gemeinschaftsethos war so stark, daß jemand, der sich gegen eine Sippe vergangen hatte, mit Hilfe seiner eigenen, die stärker war, die Anschuldigung der Gegenpartei auf dem Thing vollkommen hinfällig machen und straflos ausgehen konnte.

5) Es wird hier absichtlich mit Hinblick auf unser Thema nicht der reiche Edle, sondern der edle Reiche betont.

anschauung verkündete, hätte der Germane nie und nimmer bei ihm vermutet.

Um diese in wenigen Sätzen dargetane Ethik durch die Anschauung zu erhärten und zu verdeutlichen, seien hier einige Beispiele aus den Sagas, der Edda und aus der Germania des Tacitus angeführt. Diesen Beispielen werden dann schlagende Zeugnisse von führenden Wissenschaftlern folgen, die das Gesagte noch einmal verstärken werden.

Das Ehrgefühl der alten Germanen, das Zentralstück ihrer Welt- und Lebensauffassung, drückt sich, wie wir sahen, nach außen hin aus durch die Erörterung und Steigerung ihres materiellen Wohlstandes. Sie mußten vor sich und ihren Mitmenschen die innere und äußere Ehre wahren.

In der Njals-Saga wird Gunnar, der Gegenspieler des Helden, geschildert als das Ideal des isländischen Mannes: „Er war ein hochgewachsener und starker Mann, der beste Fechter, er hieb mit beiden Händen und schoß aufs Mal, wenn er wollte, und er konnte das Schwert so schnell schwingen, das man drei in der Luft zu sehen glaubte ... Ein höfliches Wesen hatte er wie wenige, war tatkräftig in allem, freigebig und selbstbeherrscht, in der Freundschaft wählerisch, aber treu. An Habe war er reich begütert[6]) (..hann var vel auðigr at fé)[7]). Ebenso: Njal wohnte auf Bergthorshügel ... Njal war sehr reich begütert und schön von Aussehen[8]) Njal var vel auðigr at fé ...[9]). Von Gunnar wird berichtet, daß er sich auf Auslandsfahrt befindet und einen Kampf nach dem anderen besteht. Mit Ehre, Ruhm und Reichtümern will er heimkehren: „Nehmen wir die Waffen und rüsten wir uns gut; denn hier gibt es Reichtümer zu verdienen“[10]) („Þvî at nú er til fjár at vinna ...“)[11]). Große Ehre gibt sich durch Reichtümer kund: „In diesem Sommer hatte Olaf eingeladen für einen halben Monat vor Winteranfang. Olaf hatte auch eine Gastbewirtung vorbereitet für die Zeit der ersten Winternächte. Jeder überließ es dem anderen bei der Einladung, wieviel Leute er entsprechend seinem Ansehen mitbringen wollte“[12]). Denn Gastfreundschaft und Freigebigkeit waren die Tugenden, die sich an den Besitz knüpften; nicht auf planloses Anhäufen des Besitzes kam es den Germanen zu allererst an, sondern auf ethische Verwendung. „Er war munteren Sinnes und freigebig mit seinem Gut“[13]), heißt es von Olafs Sohn Kjartan. Besonders vom König verlangte man Freigebigkeit und Geschenke; in der

6) Njals-Saga, Thule-Sammlung, Bd. IV S. 65.
7) Njals-Saga, hrsgg. v. F. Jönsson, Halle 1908 S. 46/7.
8) Njals-Saga, Thule-Sammlg. Bd. IV S. 66.
9) Njals-Saga ebenda, S. 48/9.
10) Thule-Sammlg. Bd. IV S. 81.
11) Njals-Saga ebenda S. 68.
12) Thule-Sammlg. Bd. VI S. 148.
13) Laxdoela-Saga, Thulesammlg. Bd. VI S. 91.

Heimskringla heißt es: „Denn man mußte allerdings vom König Knut sagen: wenn jemand zu ihm kam, der ihm den Stempel eines Mannes zu tragen schien und der gewillt war, dem König Gehorsam zu leisten: solche Leute bekamen von ihm immer die Hände voll Geld. Deshalb war der König Knut sehr beliebt. Seine Freigebigkeit gegen Ausländer war sehr groß . . .“[14]). Solche Geschenke kommen in der Sagawelt dauernd vor und bekunden die hohe Gesinnung der Spender.

Da im allgemeinen, wie wir sahen, der Grundsatz: Macht gleich Recht galt, mußte es bei der Klage eines reichen, d. h. eines tüchtigen, ehrenvollen und wertvollen Mannes — reiche Leute ohne Ehre waren wertlos, d. h. ihre Tötung wurde gering vergolten — Aufsehen und Erstaunen erregen, wenn dagegen Einspruch erhoben werden konnte: „Wie kam es, daß sich ein Einspruch fand bei der Klage eines so reichen Mannes?“[15]). In derselben Richtung liegt es, wenn es in der Heimskringla heißt: „Du wirst ja doch . . . immer der edelste der Vasallen in Norwegen sein wegen Deiner Tüchtigkeit wie wegen Deiner Sippe und Deines Reichtums“[16]). Wie sehr die germanische Ehrauffassung an Grund und Boden, an den eigenen Besitz und den heimatlichen Bauernhof geknüpft war, zeigt folgende Stelle aus der Geschichte von Erich dem Roten: Thorbjörn war ein angesehener, ehrenvoller und reicher Mann, der große Herbstgelage veranstaltete, „wie er zu tun pflegte, denn er war ein sehr vornehmer Mann“[17]). Doch als sein Besitz zur Neige geht, will er ehrenvoll sein Gehöft verlassen: „Und mitten im Gelage erhob Thorbjörn seine Stimme und sprach: ‚Hier hab ich lange Zeiten hindurch gewohnt. Ich habe die Zuneigung der Leute genossen und ihre Freundschaft, und gut kamen wir miteinander aus. Doch nun bin ich mit meinem Besitz in Bedrängnis gekommen. An barem Gelde fehlt es, obwohl man bis jetzt von mir vermutet hat, ich besäße große Reichtümer. Aber ich will lieber mein Gehöft verlassen, als meinem Ansehen schaden, lieber aus dem Lande ziehen, als meiner Sippe Schande bereiten . . .‘“[18]). Mit dem Zurückgehen des Besitzes gingen auch das Ansehen und die Ehre zurück; denn Nachsicht und Mitleid kannte der Germane nicht. Das Leben war hart, und der Mensch mußte ebenfalls hart sein. Mit seiner Ehrauffassung verträgt es sich deshalb nicht, von der Gnade anderer Menschen abhängig zu sein: so sagt Bolli, der ins Ausland fahren will, um sich dort umzusehen: „Ich will vom Mitleid keines Mannes abhängig sein, weder hier noch im Auslande“[19]). Diese Herrenethik läßt es nicht zu, sich zu erniedrigen und womöglich noch sogar betteln zu

14) Heimskringla, Thule-Sammlung, Bd. XV S. 291.
15) Die Geschichte vom durchtriebenen Ofeig, Thule-Sammlg. Bd. X S. 279.
16) Heimskringla, Thule-Sammlg. Bd. XV, Olaf, der Heilige S. 85.
17) Thule-Sammlg. Bd. XIII S. 6/7.
18) Thule-Sammlg. Bd. XIII S. 6/7.
19) Laxdoela-Saga, Thule-Sammlg. Bd. VI S. 216.

gehen; alles muß der Germane sich selbst verdanken; erst dann ist er befriedigt, und erst dann zeigt er wahre Ehre; in der Geschichte vom Hochlandskampf heißt es: „Nun waren noch vier aus dem Süden ungebüßt: Thorgils und sein Sohn Eyjolf, Tanni Starkhand und sein Schwestersohn Eyjulf. Aber Bardi sagte, er sei nicht reich, noch auch seine Brüder und Verwandten, ‚und erbetteln mögen wir uns das Geld für die Buße nicht'"[20]).

Sehr deutlich über Sinn und Bedeutung des Geldes spricht sich Gudrun, die Frau Thorkels, aus. Die ehrenhafte Mittlerrolle des Besitzes und Geldes hat sie wunderbar in Worte zu fassen verstanden; in ihnen kommt die Liebe zu Geld und Besitz deutlich zum Ausdruck, aber auch die dienende und untergeordnete Rolle desselben. Diese Stelle ist eine der wichtigsten überhaupt. Die hier dargestellte Auffassung vom Wesen des Besitzes und Geldes reicht bis weit in das höfische Mittelalter hinein, ja sie wird uns in dieser Bedeutung als Mittel und Funktion für höhere Werte noch um 1300 entgegentreten, bildet also Anfang und Ende unserer Untersuchung. Sie lautet: „Er (Thorkel) saß nun daheim während des Winters auf seinem Hof. Er hatte ein Weihnachtsgelage in Helgafell, dabei war eine große Menge Menschen, und überhaupt trieb er großen Aufwand in dem Winter. Aber Gudrun hielt ihn hierbei nicht zurück; sie sagte, das sei der Zweck des Geldes, daß die Männer sich dadurch Ansehen verschafften, und da mußte auch alles herhalten, wenn Gudrun etwas nötig schien für standesgemäßes Wesen" („En Gudrun latti þess ekki ok sagði til þess fé nytt vera, at menn miklaði (!) sik af, ok þat mundi á framreitum, er Gudruni skyldi til fá um alla stórmensku . . ."[21]). „Thorkel gab in dem Winter seinen Freunden viele kostbare Geschenke, die er mit nach Island gebracht hatte"[22]). Geld ist Mittel zum Zweck, sein Besitz und dessen Anwendung notwendiges Erfordernis zur Bekundung der Ehre und der charakterlich-körperlichen Hochwertigkeit. Dies zeigt sich auch bei der Schilderung eines Goden, der stets der beste, erfolgreichste, stärkste und reichste im Lande ist"[23]).

Es kann so nicht mehr an dem tiefen Zusammenhang zwischen innerer Ehre und äußerem Auftreten gezweifelt werden; beides bedingt einander und konnte von den Germanen nicht getrennt gedacht werden.

In diesem Sinne drückt sich auch die Edda aus, besonders in den Spruchgedichten. Einige, das Wesentliche sagende Gedichte seien hier herausgegriffen:

---

20) Thule-Sammlg. Bd. VIII, 5 S. 338.
21) Laxdoela Saga, hrsgg. v. K. Kalund, Halle 1896 S. 220/21.
22) Laxdoela Saga, Thule-Sammlg. Bd. VI S. 222.
23) Thule-Sammlg. Bd. XII S. 93.

Gut ist ein Hof,
Ist er groß auch nicht:
Daheim ist man Herr;
Hat man zwei Ziegen,
Und aus Zweigen ein Dach,
Das ist besser als betteln gehn. (28).

Des Besitzes Genuß,
Den man selbst erworben,
Meide man sich nicht. (49).

Zwei Holzmännern
Auf der Heide draußen
Gab ich mein Gewand;
Lebend schienen sie,
Als sie die Lumpen hatten.
Der Nackte gilt nichts. (62).[24])

Besonders eindrucksvoll tritt uns die Ethik des germanischen Totalmenschentums entgegen in dem Abschluß der Heirat. Tacitus berichtet uns über dieselbe in seiner Germania: „Die Mitgift bringt nicht die Frau dem Manne, sondern der Mann der Frau. Dabei sind die Eltern und Verwandten der Braut zugegen und prüfen die Gaben, die nicht zum Vergnügen oder zum Putz ausgesucht sind. Es sind vielmehr Rinder, ein gezäumtes Pferd, ein Schild mit Speer und Schwert. Auf diese Geschenke hin erhält der Bräutigam die Braut. Diese bringt auch ihrerseits dem Mann eine Waffe mit. Dies halten sie für das festeste Band, für eine geheimnisvolle Weihe, ja für die Hochzeitsgüter selbst. Damit die Gattin nicht wähne, sie stehe außerhalb heldenhafter Gesinnung und der Wechselfälle des Krieges, wird sie durch die feierlichen Wahrzeichen gleich bei Beginn der Ehe gemahnt, sie komme als Gefährtin der Mühsale und Gefahren; im Frieden und im Kampfe werde sie dasselbe zu dulden und wagen haben wie der Mann. Dies bedeuten die zusammengejochten Rinder, dies das geschirrte Pferd, dies die Waffengabe. (... „hoc iuncti boves, hoc paratus equus, hoc data arma denuntiant"). So soll sie leben, so in den Tod gehen. Was sie empfange, habe sie unversehrt und in Ehren an ihre Kinder weiterzugeben, diese sollen ihre Schwiegertöchter erhalten, und es soll von diesen weitervererbt werden an die Enkel"[25]). Für uns ist besonders wichtig der Satz: „Dies bedeuten die zusammengejochten Rinder, dies das geschirrte Pferd dies die Waffengabe. Der Besitz ist also Symbol für die Lebensgemeinschaft zweier Menschen,

24) Havamalsprüche der Edda, hrsgg. von F. Niedner, Thule-Sammlg. Bd. II S. 121 ff.

25) Vgl. den hier übersetzten Text bei E. Schwyzer, Tacitus Germania. Halle 1923 S. 46—48.

er gehört dazu wie sie zu ihm, und beides ist nicht ohne das andere zu denken. Es ist das Verdienst Gustav Neckels, in diese Angelegenheit zuerst Licht gebracht zu haben; er erörtert diese Probleme im Anschluß an den Begriff des bruđkaup, der den Eindruck entstehen ließ, als ob der Germane bei Eingehen einer Heirat einen materiellen Vertrag abschließe, allenfalls einen guten Tausch eingehe[26]). Derartige Mißverständnisse waren nur möglich, wenn man sich Mensch und Besitz getrennt dachte, anstatt zu beachten, daß Sippe und Besitz eine unzertrennliche Einheit bildeten. Das Hochzeitsgeschenk ist Grundlage des Eigenbesitzes und bei einer Bauernkultur einfach lebensnotwendig.

Ich kann mir nicht versagen, hier noch die Sätze R. Schröders[27]), den G. Neckel in seiner Arbeit[28]) ebenfalls zitiert, anzuführen; sie ist eine glänzende Bestätigung unseres Ergebnisses. „Die Bestellung der Dos hängt so innig mit der Rechtsmäßigkeit der Ehe zusammen, daß die Unterlassung die Ehe als ein bloßes Konkubinat, die in derselben erzeugten Kinder als außereheliche erscheinen läßt, und daß, um die Ehe zu einer rechtmäßigen zu machen, der Mann wenigstens nachträglich eine Dos für seine Frau bestellen muß". Was hier Schröder von der fränkischen Ehe sagt, gilt mit gleichem Recht für die nordische und für die germanische überhaupt.

Bei Ehebruch müßte demgemäß also eine Enteignung stattfinden, die die vollständige Auflösung der Ehegemeinschaft bedeuten würde. Und wirklich bringt Neckel[29]) (außer der bekannten Tacitusstelle) den Beweis: „Ist die Tat so offenkundig, daß weder sie noch ihre Verwandten widersprechen können, und getraut er sich, ohne seine Frau auszukommen, so darf er sie in bloßem Hemd und Mantel vom Hofe jagen, und sie behält keinen Pfennig von ihrem Eigentum, denn sie hat alles an ihren Mann verloren".

Aber auch in den Sagas finden sich Stellen dafür. Die Annahme der Bewerbung eines Häuptlings um eine Königstochter ist abhängig von dem Besitz eines dementsprechenden Königsreiches des Werbers; so in dem Falle Harald Sigurdssohn und König Jaroslaws[30]) und in vielen anderen Fällen, die uns die Sagas bieten. Mit der Heirat zweier Menschen wurde zugleich ein starkes Band zwischen zwei Sippen geknüpft; und die Sippe stand über dem Einzelnen und forderte von ihm Einordnung und Gehorsam. Mit der Vergrößerung der Sippe selbst war man zugleich auf eine Vergrößerung des Besitzes bedacht, die nichts mit niederem Materialismus zu tun hat.

---

26) Vgl. G. Neckel, Liebe und Ehe bei den vorchristlichen Germanen, Leipzig 1934.
27) R. Schröder, Geschichte des ehelichen Güterrechts in Deutschland. I, S. 64 f.
28) G. Neckel, ebenda S. 15.
29) Neckel, ebenda S. 17.
30) Thule-Sammlung Bd. 17 S. 196.

Daß Armut, wenn auch in diesem Falle nicht allein der Beweggrund, zum mindestens doch sehr stark mitbestimmend sein konnte bei Gewährung und Ablehnung des Freiers, weil also das „Band, die geheimnisvolle Weihe" des Ehebundes fehlt, beweist der Vorgang mit Styr und den Berserkern in der Saga vom Goden Snorri: Styr weist Halli, der dessen Tochter Adis zur Frau haben will, ab, und es gelingt ihm, ihn und den anderen Berserker zu töten. Halli wollte Styr als Ersatz dafür, daß er kein Vermögen hatte, seine tatkräftige Unterstützung zusichern[31]). Styr aber nimmt diese Armut, d. h. die Unfähigkeit, den Ehebund durch die nötigen Besitztümer an Geld, Vieh, Waffen usw. zu weihen, zum Anlaß, die Entscheidung aufzuschieben und von Halli zu fordern, sich die Braut erst zu verdienen. Natürlich ist klar, daß der wahre Grund der Ablehnung die Berserkernatur des Halli ist; an diesem Beispiel wird aber deutlich, wie Armut ein rechtsgültiger Grund ist, den Bewerber abzuweisen.

Um diesen Quellenzeugnissen aus der altgermanischen Welt noch stärkeren Nachdruck zu verleihen, seien jetzt von uns einige Bestätigungen von Wissenschaftlern angeführt, die das Bild noch wesentlich vervollständigen werden. Felix Niedner[32]) schreibt: „Daheim gilt Fleiß und Wohlstand als das höchste Gut des Mannes, und der Besitzlose wird bedauert" (S. 22). „Vornehme Geburt, Wohlhabenheit und angeborene Tüchtigkeit werden im allgemeinen bei beiden Geschlechtern vorausgesetzt" (S. 107/08). Gustav Neckel[33]) sagt: „Eigentumsfreude und Eigentumssinn der Adelsbauern, die nach außen so stark und so schroff hervortraten, galten nicht seinem privaten Besitz, sondern dem der Familie, über dem er allerdings waltete" (S. 48). Andreas Heusler[34]) schreibt: „Den größten Teil aber ihres Lebens füllt die Besorgung ihrer Güter; ihre Herden sind ihre wirtschaftlichen Grunlagen, mögen auch Wikingbeute und Herrengold kräftig nachhelfen" (S. 31/2). „Der alte Nordländer geht entschieden aufs Anhäufen aus ... Zähe Besitzgier ist nicht selten" (S. 33). „Oft sind es Silber und Gold, woran die Herzen hängen ... In der Völkerwanderung ist ihre Goldgier voll entwickelt ... Der weltüblichen Verketzerung des Reichtums fehlt im alten Norden eigentlich der Boden, der wirtschaftliche und der seelische ... der große Spruchweise hat keinen bösen Blick auf den Besitz, so wenig als die Saga ... Sie sehen keinen Grund, die Weltlust zu verpönen. Enthaltsamkeit wäre ihnen eine Maßregel der Vorsicht, des Anstandes und der Manneszucht; Entsagung würde ihnen verständlich im Dienste der Ertüchtigung" (S. 34). „Der Reichtum wird unbefangen erstrebt und gepriesen. Offenes Bekenntnis zum Machtwillen"(S. 68). Der schönste Ausdruck dieses Machtwillens sind wohl die

31) Thule-Sammlung Bd. 7 S. 67 ff.
32) Felix Niedner, Islands Kultur zur Wikingerzeit, Thule-Sammlung.
33) Altgerm. Kultur, Leipzig 1935.
34) A. Heusler, Germanentum, Heidelberg 1934.

Wikingerzüge der Germanen, die ja gerade auf Eroberung und Erkämpfung des Reichtums ausgingen. Aber man soll nicht denken, daß dieses Erobern ohne Regeln und ohne das Gebot der Ehre vor sich ging; an einer Stelle heißt es: „Vieh zu rauben, mit Gewalt oder List, das ist Wikingerart, aber es nachher zu hehlen, das ist Diebessitte“[35]). Zum Eroberungswillen gehört also die sittliche Verpflichtung des Bekenntnisses zur Tat. Aber in diesem Machtwillen war das Recht zu ihm eingeschlossen; deshalb sagt B. Kummer[36]): „Der Erfolg deutet auf den inneren Wert hin. In der erobernden Weltsucht der Heiden lag ihre ganze Seele, ein Heldentum war ihr Ideal“. Und Naumann[37]): „... Das germanische Altertum hat alles Goldgerät sehr geliebt. Gold verleiht den Ausdruck der Sicherheit wie der Ungewöhnlichkeit, und so kann seine Erwähnung, sein Besitz zum Sinnbild und Namen eines ganzen jungen unbedrohten und erhabenen, glücklichen Zeitalters sein. Goldarmut würde leicht ein bedrohtes Zeitalter kennzeichnen ...“. Wie Wikingermut Ausdruck des Willens zum Leben ist, so ist Gold Kennzeichen des Verbundenseins mit den Schätzen und Reichtümern dieser Welt und für das tiefe und innige Eingewurzeltsein in das tägliche und tätige Leben. ——— In unserer Zeit der Wiederbelebung nordischer Kräfte haben Männer wie L. Clauß, Hans Günther und W. Darré diese Seite des Lebens unserer Vorfahren besonders beleuchtet. Reichtum war für letztere ein erstrebenswertes Ziel, Armut Schande und Unehre. Mit Recht kann deshalb, gültig für Vergangenheit und Gegenwart, Clauß sagen[38]): „... Man hilft ja wohl ein wenig den verarmten Standesgenossen, aber man läßt ihn fühlen, daß man ihn beschenkt, und auch, daß man ihn um seiner wirtschaftlichen Not willen nicht mehr voll zum Stande rechnet. Es ist eben peinlich für den Stand und fast eine Verletzung des Anstandes, wenn man in wirtschaftliche Not gerät ...“. Und Günther[39]): „Im ganzen war die adelsbäuerliche Lebensordnung des Indogermanentums und des Germanentums so beschaffen, daß der Tüchtige nicht nur erhöhtes Ansehen gewann und gemehrten Besitz — und Besitzesfreude ist ein echt germanischer Zug, d. h. Freude des Freisassen am Besitz von Ackerland —; sondern daß der Tüchtige auch kinderreicher wurde“. „... Daher auch der Preis der Armut, die den tüchtigen bäuerlichen Germanen — in einer Zeit, in der noch genug freies Land zu roden und zu bebauen war — als Preis der Leistungsunfähigkeit erschienen sein muß. Armut war für ihn das angemessene Schicksal der Untüchtigen, nicht der Zustand, in dem ein Mensch dem Reiche Gottes näher war.

35) Thule-Sammlg. Bd. XVII S. 62.
36) B. Kummer, Midgards Untergang, Kap. VI.
37) H. Naumann, Germanischer Schicksalsglaube, Jena 1934, S. 17.
38) L. Clauss, Die nordische Seele, München 1932 S. 38/9.
39) H. Günther, Herkunft und Rassengeschichte der Germanen, München 1935 S. 149/50.

Daher der Preis der Schwachen und Kranken, die Verdächtigung gesunden Aussehens als eines Anzeichens seelischer Befleckung. Im Römerbriefe mahnt Paulus: „Trachtet nicht nach hohen Dingen, sondern haltet euch hernieder zu den Niedrigen", — das war die Verneinung der indogermanischen Werte wie Stolz, Machttrieb, Freude am Landbesitz, am Wettbewerb aller Kräfte des Gaues. Von diesen indogermanischen Werten wurde der mittelalterliche Fromme hinweggelenkt auf Werte der Demut, d. h. dem Wortstamm („Dienen") nach: des Knechtssinnes, der Heimatlosigkeit, Ehelosigkeit und Besitzlosigkeit"[40]). Günther trifft das Wesentliche, und er fordert deshalb für eine Erneuerung des deutsch-germanischen Wesens aus eigener Art nordische Haltung in dieser Frage[41]). „Sie (die nordische Bewegung) bejaht sie (die äußeren Güter des Lebens) als die Mittel zur Entlastung der Umwelt, welche den Menschen nicht nur zum Schauen frei, sondern seines Schauens froh werden lassen soll". „Nicht Wohlstand um des Wohlstandes willen kann das Ziel der nordgesinnten Jugend sein ... Aber zur Entfaltung jedes Lebens, das Ganzheit und Steigerung sucht, ist im gesteigerten Wettbewerb des Abendlandes Wohlstand nötig". Und zuletzt noch ein paar Sätze aus dem Werk von Darré[42]): „Haus, Herdfeuer und Geschlecht waren dem Germanen durchaus ein einheitlicher Begriff" (S. 40)."... Da Vollbürger und damit vollgültiger Rechtsgenosse im Ding nur der landbesitzende Haushaltungsvorstand war" (S. 41). „Dem Germanen war der Grund und Boden nur ein notwendiges Glied in der nach lebensgesetzlichen und religiösen Gesichtspunkten sich aufbauenden Einheit der Sippe, und es wäre ihm unfaßbar vorgekommen, den landwirtschaftlich nutzbaren Boden unabhängig vom Geschlechtsgedanken zu werten" (S. 43). „Der germanische Begriff des Eigentums ist von dem germanischen Grundgedanken der Familie als einer Geschlechterfolge gar nicht zu trennen. Dies hing ursächlich zusammen mit dem germanischen Gattungsbegriff, wie überhaupt der Weltanschauung der Germanen" (S. 62). „Blut und — als Teil des Blutgedankes — Boden standen in ihrer Bewertung über allem ich-gierigen Wirtschaftsstandpunkt" (S. 68).

Immer wieder wird der unzertrennliche Zusammenhang zwischen Mensch und Besitz betont: das eine ist ohne das andere nicht zu denken, und der Versuch einer Trennung würde schwere Erschütterungen nach sich ziehen, ja sogar die Verschiebung aller Lebensgesetze.

Das Gefühl dieser Einheit zwischen Mensch und Besitz ist, wie wir wissen, so stark gewesen, daß es ins Göttlich-Mythische übertragen wurde: Thor bzw. Freyr sind der Ausdruck dieser Vergöttlichung und Mythisierung. In ihnen verehrte man Mächte, die die Fruchtbarkeit

40) H. Günther, Herkunft und Rassengeschichte, S. 174.
41) H. Günther, Der nordische Gedanke unter den Deutschen. München 1927 S. 125/6.
42) W. Darré, Neuadel aus Blut und Boden, München 1935.

des Ackers begünstigten, und so wurden Thor und Freyr die Götter des Besitzes, des Reichtums, des Bauerntums in allen seinen Erscheinungsformen. Die Erde war der Ursprung ihres Reichtums, und da man den Besitz aus Instinkt und gesunder Vernunft zu steigern versuchte, gab man diesen Götter alle Opfer, um ihre Gunst zu erwerben[43]).

Daß aber trotz all seiner Wertschätzung der Reichtum niemals der höchste Wert war, und daß er andererseits auch den Germanen oft seiner eigentlichen Aufgabe entziehen konnte, bezeugen wiederum am besten die Havamal-Sprüche der Edda:

Besitz stirbt
Sippen sterben,
Du selbst stirbst wie sie,
Doch Nachruhm
Stirbt nimmermehr,
Den der Wackere gewinnt. (68).

Wertere Last
Trägt auf dem Wege man nie
Als starken Verstand:
Er frommt mehr
In der Fremde als Gold;
Er ist des Hilflosen Hort. (9).

Die Gefahr des Reichtums ist deutlich erkannt:

.....
Feuer sah ich rauchen
Auf des Reichen Herd,
Doch er lag tot vor der Tür[44]). (65).

Man muß deshalb sowohl von einem Verbundensein des Germanen mit dem Leben und seinen Gütern sprechen, wie auch von einem heldischen Über-dem-eigenen-Leben-stehen. „Die bezeugte Todesverachtung des Nordgermanen ..., die ihm gestattet, trotz jener nüchternen Wertschätzung aller Lebensgüter ohne Todesfurcht mit seinem Leben gleichsam zu spielen, ...“[45]), diese Todesverachtung ist das andere Charakteristikum der germanischen Welt. Beide Momente, das Hängen am Besitz und das Um-der-Ehre-willen-Entsagen-können kommen gut zum Ausdruck in folgendem[46]): Odd hatte 40 Hammel beim Herbsteintrieb vermißt, sie waren gestohlen worden; es heißt: „Odd war den Winter über nicht heiter. Vali, sein Vetter, fragte ihn, warum er miß-

43) Vgl. hierzu die Schrift H. Naumanns, Das Weltbild der Germanen, Leipzig 1935, Bildung und Nation, Schriftenreihe z. nationalpol. Erziehung.
44) Havamal-Sprüche der Edda, hrsgg. von F. Niedner, Thule-Sammlung Bd. II S. 121 ff.
45) B. Kummer, Midgards Untergang, Leipzig 1927, S. 124.
46) Die Geschichte vom durchtriebenen Ofeig, Thule-Sammlg. Bd. X S. 275.

vergnügt sei: . . . ,und warum läßt Du Dir den Verlust der Hämmel so zu Herzen gehen? Du hast keine Herrenart, wenn Dich so etwas mitnimmt'. ‚Nicht der Verlust der Hämmel', sagte Odd, ‚betrübt mich. Sondern das scheint mir schlimmer, daß ich nicht weiß, wer sie gestohlen hat!'" Noch klarer und krasser beschreibt es uns Tacitus in seiner Germania, indem er die blinde Leidenschaft des Germanen beim Würfelspiel schildert[47]): „. . . . daß sie nach Verlust der gesamten Habe mit dem letzten entscheidenden Wurf um ihre Freiheit und Person spielen. Wer verliert, geht freiwillig in die Knechtschaft, wenn auch jünger und stärker, läßt er sich binden und verkaufen". Natürlich kann uns nicht das Laster der Spielleidenschaft hier das Wesentliche sein, sondern die Konsequenz, mit der sie ihre Versprechen einlösen.

Männer, die derartig vielseitige Eigenschaften aufwiesen, trugen den Charakter eines Gefolgschaftsführers, die, einig mit sich und der Welt, als die Stärksten, Tüchtigsten und Reichsten von allen Mitmenschen anerkannt, ihre Schar den schwersten Kämpfen entgegenführten. Sie, die Elite der Besten, suchten sich wiederum die Besten zu Jüngern aus. Neben der bäuerlich-erdhaften Sphäre Thors entstand, vom Mythos her gesehen, die heroisch-geistige Sphäre Odins, des Führers durch alle Gefahren. Odin ist so die Mythisierung dieses Lebensideals, wie Thor des anderen. Das Band zwischen dem Gefolgschaftsführer und seiner Gefolgschaft war die gegenseitige Treue; sie wurde symbolhaft bewiesen durch das Spenden von Geschenken des Führers an seine Gefolgschaft; und schon aus diesem praktischen Grunde mußte der Gefolgschaftsführer der reichste sein. Ein anderer kam auch hier gar nicht in Frage. Die Ehre des Gefolgschaftsführers und seine Forderung an seine Mannen, der Kampf, die Treue, bewiesen und zeigten sich nach außen durch den Reichtum, die Geschenke. Für unser Problem ist festzuhalten: Der Gefolgschaftsführer als der Edelste der Edlen mußte zugleich der Reichste sein. — —

Zu den Germanen kam das Christentum. In den Sagas werden uns Bekehrungsgeschichten erzählt, die erkennen lassen, daß eine Umwandlung der alten Anschauungen vor sich ging. Ein Beispiel greifen wir heraus, das für unser Problem bezeichnend ist, und das die Kluft zwischen germanischer Weltanschauung und der fremden Religion, so wie sie in ihrem Ursprungsland entstanden war, aufzeigt. Es wird uns die Menschenwelt Grönlands geschildert, wo das Christentum Einfluß erlangt hat und die Gesetze anders als in Norwegen, dem Stammlande Islands, und in Island selbst sind. Der Besitz einer Sippe wird innerhalb derselben nicht mehr von Geschlecht zu Geschlecht weitervererbt, sondern fällt, unter der Gewalt des Bischofs stehend, der Kirche anheim, da „es am besten sei, das Gut für das Seelenheil der Verstorbenen anzuwenden und für die Kirche, wo sie begraben

47) Tacitus Germania, Hrsgg. von E. Schwyzer, Halle 1923, S. 60 Kap. 24.

seien; ... es wäre eines Mannes unwürdig, dieses Gut jetzt zurückzuverlangen“[48]). Man sieht, der enge Zusammenhang von Sippe, Ehre, Familie und Gehöft geht verloren; ein Riß entsteht, der es ermöglicht, den Besitz losgelöst vom Menschen zu denken, um ihn einer transzendenten Macht in Form der Kirche, dem eigenen oder dem Seelenheil anderer, zu opfern. Oessur und Bischof Arnald sind so Vertreter zweier entgegengesetzter Anschauungen.

Das wesentlich Andere, was die neue Religion brachte, war der neue Gottesbegriff. Nun waren es nicht mehr, wie bei den Germanen, sterbliche und endliche Wesen, die über dem Menschen standen, sondern es war der allgewaltige, unsichtbare und unerkennbare Allvater, der an die Stelle nun nicht der Göttergestalten trat, sondern an die des Schicksals. Wichtig ist für uns und unser Thema bei diesem Vorgang vor allem, daß der Schwerpunkt der Weltanschauung der Germanen nicht mehr in der Ehre der Menschen lag, sondern daß sich dieser um einen Grad „höher“ verschob zum christlichen Schöpfer und Beherrscher der Welt[49]). Nicht die Menschen und ihre Gemeinschaft standen mehr im Mittelpunkt des Lebens, sondern der Schöpfer selbst. Nicht war die Erde mehr da, um den Menschen zu dienen, sondern zur Verherrlichung Gottes: Gott hatte seine Schöpfung auf sich selbst geordnet und forderte von den Menschen seine Verehrung. Solch wichtige Rolle hatte das Schicksal im Leben der Germanen niemals gespielt. Man wußte, daß den Göttern unheimliche und todbringende Gewalten, die Riesen und Zwerge, entgegenstanden, daß die Erde einmal einem Untergang entgegen gehen würde, daß der Wille

48) Thule-Sammlung, Bd. XIII S. 58/9.

49) Die Trennung von Mensch und Besitz mußte solange als unheilbarer Riß empfunden werden, als der neue Begriff des Absoluten transzendent und weltfeindlich gedacht wurde. Dies war oft genug der Fall; es trat uns schon entgegen (Thule-Sammlung, Bd. 13 S. 58/9), und wir werden noch im folgenden (besonders Kap. IIIb) Ähnliches feststellen können. Aber in der uns im folgenden vornehmlich interessierenden Epoche der höfisch-ritterlichen Zeit ist der „höfische Gott“ weltlich und göttlich zugleich, das bedeutet aber reichtumsbejahend und heißt, er ist nicht transzendent-dualistisch, sondern immanent-monistisch gefaßt. Und da muß an dieser Stelle mit Gültigkeit für die ganze Untersuchung ein für allemal festgestellt werden, daß hier und im folgenden Christentum und christlicher Gottesbegriff nicht in dem eschatologisch-kirchlich-dogmatischen Sinne aufgefaßt werden, sondern wir verstehen — und ganz besonders in hochhöfischer Dichtung (vgl. dazu B. Schwarz, Das Gottesbild in höfischer Dichtung, Diss. Bonn, 1933) — unter dem neuen Gottesbild die Religion der Liebe, der praktischen Nächstenhilfe, des Verzeihens. Einen Gott, der Sünde, Fall, Schuld und Erlösung gewollt hat, kennt die höfische Dichtung nicht nur nicht, sondern stellt ihm ihr eigenes Gottesbild und ihre eigene Religion, die Harmonie der Mächte, gegenüber. Es ist mit Hinblick auf die höfisch-ritterliche Epoche deshalb durchaus nicht zuviel gesagt, wenn H. Naumann von ihr schreiben kann: „Es sieht so aus, ... als sei das deutsche Rittertum der staufischen Zeit darauf und daran gewesen, zu nichts Geringerem als einer eigenen germanisch-christlichen, das heißt deutschen Religion vorzustoßen“ (H. Naumann, Der Staufische Ritter, Leipzig 1936, S. 8).

der Menschen wie der Götter oft und oft durchkreuzt wurde von anderen Gewalten, und man hatte in diesen unerklärlichen, unheimlichen und dunklen Mächten das Schicksal verehrt; aber da man dessen Willen nicht ändern, noch viel weniger bestimmen konnte, versuchte man, es in sich aufzunehmen; es zu besiegen durch die freiwillige Unterwerfung, es vom dunklen Unheimlichen ins helle Bewußtsein und in den Willen des Menschen zu rücken. Ja darin zeigte sich gerade die Kraft, der Stolz und der Adel dieser Germanen, daß sie es wagten, das Schicksal, und sei es noch so unheimlich, zu tragen und seinen Willen zu erfüllen, sei dies auch unter dem Einsatz des eigenen Lebens. Die Heldenlieder geben uns den besten Aufschluß darüber. Aber gerade darin zeigt sich wiederum das Kennzeichen dieser Weltanschauung: Alles Sein und Leben war auf den Menschen hin geordnet, nicht der Mensch auf das Schicksal hin. Auch von hier aus wird wieder einmal klar, wie der Zusammenhang zwischen Sippe, Ehre, Mensch und Besitz enger sein konnte, als der zwischen Mensch und Schicksal. Das änderte sich mit dem Christentum: Jetzt wurde der Zusammenhang zwischen Gottvater und Mensch enger, und der zwischen Mensch und Besitz lockerer, ja oft genug ganz gelöst. Der Mensch war zur Ehre Gottes da, seine Existenz nicht mehr Selbstzweck. Infolgedessen konnten logischerweise, da er ja mit Gott einen engeren Zusammenhang hatte, als — wenn ich so sagen darf — mit der Erde, diese Erde und ihre Güter eher und leichter entbehrt werden als vorher.

Die einzelnen Auswirkungen dieses für die Periode der mittelhochdeutschen Dichtung und unser Problem so wichtigen und grundlegenden Gesetzes werden dort, an Hand der einzelnen Dichtungen, näher ausgeführt werden. Denn obwohl die staufische Zeit große Ähnlichkeit mit dem Ethos der germanischen Frühzeit hat, ja Gleichheiten aufweist — eins unterscheidet sie von Grund auf von dieser Epoche: der christlich-höfische Gottesbegriff! ———

Es mußte dieses Kapitel der altgermanischen Frühzeit so breit ausgeführt werden, um daran den Unterschied klarzumachen, der zwischen der germanischen Einstellung zu Armut und Reichtum und der der hauptsächlich zu behandelnden staufischen Epoche liegt; denn die verschiedene Beurteilung unserer Frage ist von der grundlegenden Verschiebung, von der wir oben sprachen, abhängig; und eine bloße Feststellung der Tatsachen in der mittelhochdeutschen Dichtung hilft uns nicht weiter, vielmehr müssen die tieferen Gründe dafür klargelegt werden, und diese liegen vor allem in der Struktur des Germanentums, das seine Neugeburt in der staufischen Epoche erlebt, aber seine Neu-Geburt, denn „... als es zur Zeit der Staufer eine Wiederauferstehung erlebt, ist das altgermanische Bild stark beeinträchtigt“[50]).

50) F. Niedner, Islands Kultur zur Wikingerzeit, Thule-Sammlung S. 114.

Zwischen der germanischen Periode und dieser staufischen Renaissance aber liegt die althochdeutsche und clunyazenische Epoche, die ein anderes Lebensgefühl aufweisen: das dogmatisch-kirchenchristliche. Es im wesentlichen mit Hinblick auf unser Thema zu beleuchten, soll im folgenden versucht werden.

III. Armut und Reichtum in vor- und frühhöfischer Zeit.
a). Die althochdeutsche Periode.

Die althochdeutsche Literaturepoche steht unter dem Einfluß des Kirchenchristentums, und mit ihm wird die arteigene Heldendichtung der Germanen abgelöst von christlichen Schöpfungsgeschichten und biblischen Stoffen. Man kann von einem klaren und geschlossenen Ethos dieser Dichtungen nicht sprechen, zumal sie in den meisten Fällen nur Übersetzungen und chronikartige Berichte sind. Zur allgemeinen Charakteristik muß man folgendes sagen: Aus Heldendichtung wird Geistlichendichtung, aus Lebensverehrung Jenseitsglaube, aus Lebensgestaltung im Laufe der Jahrhunderte Weltentfremdung. Die Stätten der Hochkultur waren ehemals Königs- und Fürstenhöfe, Gestaltungen adeliger Grundkräfte, jetzt entstehen als Stätten der Bildung und Gelehrsamkeit die Klöster. Der alte Glaube und mit ihm die adlige Einstellung zur Welt werden bewußt bekämpft; die Bejahung von Welt und Besitz wird als Auflehnung der Menschen gegen Gott gebrandmarkt, diesem in Gestalt einer transzendenten Macht allein Verehrung gezollt.

Der Niederschlag dieser Anschauungen ist die althochdeutsche Literatur. Es ist uns in dieser Arbeit nicht darum zu tun, diese genau auf unser Problem hin zu untersuchen, sondern wir wollen in diesem Kapitel nur versuchen, eine Brücke zu finden zwischen der altgermanischen Verehrung des Besitzes, des selbst erworbenen Reichtums, und der Wiedergeburt in der staufischen Epoche. Denn eine eingehende synthetische Betrachtung dieser Zeit führt zu der Erkenntnis, daß auch hier der „völkische Strom“ (H. Naumann) noch immer der stärkste war und daß die ausgesprochen theologische Literatur nur Besitz einer sehr kleinen Priesterkaste war und auf das Volk keinerlei breite Wirkung ausübte und dieses auch nicht konnte. Der „völkische Strom“ aber war der germanisch-adlige.

Inmitten all der Übersetzungen und Bearbeitungen der biblischen Stoffe, der Predigten und Gebete, der Abschwörungs- und Glaubensformeln, der Hymnen und Wallfahrtslieder, ragen vor allen Dingen vier Dichtungen hervor, die uns ermessen lassen, welche Kraft noch die angestammte Art besaß und uns dadurch erklärt, wie das Wiederaufleben des Alten in der staufischen Hochkultur möglich war. Das sind der Heliand, Otfrieds Evangelienharmonie, das Waltharilied und das Ruodliebgedicht.

Der Heliand.

Die Forschung[51]) hat klar gezeigt, wie Christus im Heliand nicht der „arme Mann" ist, der „nicht weiß, wo er sein Haupt hinlegen soll". sondern daß er von den Germanen wie ein König und Caesar gesehen wurde, daß es „eine Form von Menschentum war, die im Gegensatz zum Hirtenbilde dem heiligen Urbilde gewiß am allerwenigsten entsprach; ... ein Königsweg ist dem neuen Gotte bereitet, seine via dolorosa ist vergessen... Darin besteht dieses Gottessohnes Erlösertum überall hier, daß er als ein siegreich kämpfender König und mächtiger Heilbringer zum Bezwinger des Teufels, der Hölle und des Todes wurde. Seine Gleichnisse, seine Lehren spielen eine geringe Rolle. Spott und Leiden, Demütigung und Erniedrigung sind in den Hintergrund getreten und ohne eigene Bedeutung"[52]). So wird Christus, der königliche Gefolgsherr, nicht in einem ärmlichen Stalle, wie in der Bibel, geboren, sondern in einer Burg als Zeichen und Ausdruck adliger Abstammung (V. 359). Er ist gemäß seiner persönlichen Ehrhaftigkeit auch Abkömmling eines königlichen Geschlechts aus dem Hause Davids: „Thâr gi ina findan mugun an Bethlême-burg, barnô rîkiôst" (403/4). Der unbekannte Dichter legt dem König Herodes, als er die Waisen aus dem Morgenlande zu sich kommen ließ, die Worte in den Mund:

„.....
Hweđar lêdiađ gi wundan gold
te gebu hwilikun gumôno?
te hwî gi thus an ganga kumad,
gifaran an fâdie? hwat, gi nêt hwanan ferrana sind.
erlôs fon ôdrun thio-dun.
Ik gisihu that gi sind eðiligiburdiun
kunnies fan knôsle gôdun:
nio hêr êr sulika kumana ni wurđun
êri fon ôdrun thiodon..." (554—559).

Der Dichter lebt, bewußt oder unbewußt, in den Vorstellungen von altgermanischen Fürsten, die im Verkehr untereinander sich gegenseitig beschenken. als Geste des Adels. als Beweis der Freundschaft und Huld. So auch die Antwort des Waisen; Christus wird als gabenverteilender Fürst gezeichnet:

„... rîki râdgebo, the rihtean skal
Judeôno gumskepi endi is geba wesan
mildi obar middilgard managon thiodun." (627—29).

51) H. Gössler, Das Christusbild in Otfrieds Evangelienharmonie und im Heliand. Z. f. D. Ph. 59. Bd., 1935; Vilmar, Deutsche Altertümer im Heliand, 1862 S. 69 ff.: H. Naumann, Der Staufische Ritter, Leipzig 1936.

52) H. Naumann, Der Staufische Ritter, Leipzig 1936 S. 12.

Das hier auftretende Wort mildi, das dann in der mittelhochdeutschen Blütezeit eine Haupteigenschaft des staufischen Ritters ausmachen wird, wird hier noch voll in adlig-freigebigem Sinn genommen. Diese Bedeutung hat es auch im Mhd.; aber der andere Sinn, der unter christlichem Einfluß hinzukommt, ist: freundlich, liebreich, gütig, geduldig, barmherzig, sanft, milde, wohlgesittet, wohltätig[53]). Mit der Wandlung des Christus- und Menschenbildes im Laufe der Jahrhunderte bis 1200 wandelte sich auch der Sinn des Wortes mildi.

Maria und Joseph werden adlig gesehen, stammen aus dem Geschlecht Davids. Die Jünger Christi sind treue Gefolgschaftsleute, die, ebenfalls aus edlem und vornehmem Geschlecht, um des Herrn willen Heimat, Sippe, Geld und Gut verlassen; es ist der Übergang aus dem bäuerlich-erdhaften Lebenskreis in den geistigen der Gefolgschaft und des Herrentums, und ist die im II. Kapitel gekennzeichnete andere adelige Form des Germanentums: Das Verlassen des Besitzes um höherer Werte willen:

„trewa habda he gôda,
aðal andbâri. Forlêt al saman
gold endi silubar endi geba managa,
diurie neðmôs, endi warth im ûses drohtines man,
kôs im the kuninges thegan krist te hêron,
milderan medgebon, than êr is mandrohtîn
wâri an thesaro weroldi, fêng im wôðera thing
langsamoron râd." (1195—1202).

Das Gebot der Bergpredigt:

„Ni willeat fehu winnan
erlôs an unreht, ak wirkead up te gode
man after mêdu, that is mêra thing,
than man hêr an erdu ôdag libbie
weroldskattes gewono. Ef gi willead mînun wordon hôrean,
than ni samnôd gi hêr sink mikil silûbres ne goldes
an thesaro middilgard mêðomhordes,
hwand it rotôd hêr an roste endi reginthiobôs farstelat,
wurmi âwardiad, wirdit that giwâdi farslitan,
tigangit the goldwelo ..." (1639 ff.)

muß der Germane nach seinem heidnischen Ethos ungefähr so verstanden haben, wollten wir eine kurze Deutung geben: Laßt Euch nicht einzig und allein nach Gold und Besitz gelüsten, strebt nicht nur nach dem leicht Erreichbaren, sondern sucht Ehre zu gewinnen, die lange währt, auch nach dem Tode des Menschen. Schätze, Gold und Silber sind gut, aber sie bringen und bedeuten Gefahr, so wie alles

53) Lexer, Mittelhochdeutsches Wörterbuch; Moritz Heyne, Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1892.

Leben Gefahr ist und Tod; einzig das Verlangen nach Ehre und Ruhm, nach Taten, gibt Deinem Leben einen Wert und macht die Güter erst dem Menschen richtig verwendbar und dienstbar. Gebrauche diese also im Dienste deines und deiner Sippe Ansehen, vergrößere mit ihrer Hilfe deine und ihre Macht. Aber immer und überall steht die Ehre höher als alles andere, was Menschen erreichen können; darum behalte die Ehre, wenn Du wählen mußt zwischen beiden oder eins in Gefahr ist, verloren zu gehen. Denn Gold und Besitz sterben, der Ruhm aber bleibt!

Die Verwandtschaft zwischen beiden Anschauungen tritt deutlich hervor; aber das Neue des Christentums sind Gott, Seele, Himmelreich, Güte, die transzendente Bezogenheit der Dinge auf ein Absolutes. „Die Formen wechseln von Epoche zu Epoche, der Inhalt und das Wesen bleiben" sagt Naumann[54]), und das gilt auch hier.

Auf das Wunderbare und Magische der Speisung der Fünftausend hat der Germane wahrscheinlich wenig Wert gelegt und tut es außerhalb der kirchlichen Lehre auch heute nicht. Der Dichter des „Heliand" und mit ihm seine Leser konnten sie nach altgermanischem Blutserbe vom Führer-Gefolgschaftsverhältnis her verstehen: Arme Leute konnten sich durch Leistung eines Dienstes Ehre und Gut erwerben, Krieger und Dichter, Kaufleute und Sänger. Für diesen Dienst wurden sie belohnt, und dieser Lohn war Bestätigung und Siegel ihrer Leistung.

Gemäß dem Gleichnis vom reichen Jüngling in der Bibel läßt der Helianddichter bei dieser Gelegenheit die Gefahr des Reichtums hervortreten: Er soll nicht oberster Wert des Menschen sein, sondern soll dem Menschen dienen, soll Mittel sein. Was wir bei der Bergpredigt erörtert haben, behält auch hier seine Gültigkeit.

Das für uns und unser Problem Wichtige und zu Beachtende ist, daß die germanisch-adlige Ansicht der Welt die Propagierung von Erniedrigung und Schwäche als Lebensziel nicht verstehen konnte und es deshalb gar nicht aufnahm; daß sie Christus in seiner Armut nicht sah, sondern ihm adlige Züge verlieh, weil diese aus ihr selbst kamen. Dem heroisch-aristokratischen Weltbild steht das „proletarische des Christentums" gegenüber[55]).

Otfrieds Evangelienharmonie.

Wie im Heliand, so ist auch hier Christus nicht als armer Bettler gesehen, sondern als königlich-adliger Gefolgsherr mit dessen Eigenschaften, die Sorge und Hingabe für die Gefolgsleute, seine Jünger, mit einschlossen. Das Geheimnis vom barmherzigen Samariter und der Hinweis auf die Gefahr des Reichtums fehlen hier vollständig.

54) Der Staufische Ritter, S. 32.
55) Richard Hamann, Geschichte der Kunst, Berlin 1935, S. 16.

Alles wird adlig gesehen. H. Gößler[56]) weist mit Recht darauf hin, daß „der Einzug in Jerusalem für Otfried eine gern wahrgenommene Gelegenheit" sei, „Christi Königtum zu besingen" ....„IV, 4, 23 preist die Pracht des königlichen Einzuges". Christus muß gemäß seiner königlichen Abstammung ein königliches Gefolge besitzen, sein innerer Adel muß sich den Mitmenschen nach außen kundtun; weshalb es ein Jammer ist, „daß dieser Fürst mit so geringem Gefolge einherziehen muß, daß er den Feinden in die Hände fallen kann"[57]). Vielleicht kann man entgegen H. Schneiders Ansicht, daß man aber trotzdem nicht auf ein „altgermanisches Kriegerherz" schließen könne, das „unter Otfrieds Mönchkutte schlug", mit Naumann behaupten, daß dies eben doch der Fall war und daß er sich einen ehrenhaften und tüchtigen Gefolgsherrn nicht arm und unwürdig vorstellen konnte.

Ekkehards I. Waltharius.

Welche Kräfte die germanische Veranlagung in dieser äußerlich so einseitig diesseitsverachtend erscheinenden Epoche noch auszulösen vermochte, beweist das allerdings in lateinischer Sprache gehaltene Waltharilied. Es spiegelt altgermanische Herrenethik wieder, umkleidet von christlich milden Zügen, was besonders in dem versöhnenden Schluß zum Ausdruck kommt. Walther ist der germanische und zugleich christliche Held. „Denn sein Heldenmut ist getragen von christlicher Frömmigkeit" (Ehrismann). Ganz unchristlich ist die Liebe zum Gold. „jene Triebkraft germanischen Tatendrangs in dem Heroenzeitalter der Völkerwanderungszeit" (Ehrismann). Der von Walther dem Etzel entführte Hunnenschatz gereicht ihm nachher zum Unheil. Und der Mönch Ekkehard drückt dann auch, von dieser Schau aus gesehen, seine Verachtung des Goldes durch Hagen aus. Alles Unheil sei von der Gier nach Gold und Besitz entstanden, und mit der Erfüllung dieses Dranges wird derselbe nur noch vergrößert, nie gesättigt:

„O vortex mundi fames insatiatus habendi:
Gurges avaritae, cunctorum fibra malorum!
O utinam solum glutires, dira, metallum
Divitiasque alias, homines impune remittens!
Sed tu nunc homines perverso numine perflans
Incendis, nullique suum jam sufficit. Ecce
Non trepidant mortem pro lucro incurrere turpem.
Quanto plus retinent, tanto sitis ardet habendi.
Externis modo vi, modo furtive potiuntur
Et, quod plus renovat gemitus lacrimasque ciebit,
Caeligenas animas Erebi fornace retrudunt."
(I., 857—867).

56) H. Gößler, a. a. O. S. 16.
57) H. Schneider, Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung, S. 91.

Die bloße Gier nach Gold hätte der rechte Germane auch verurteilt, nicht aber die Freude am Besitz, das Hängen am Irdischen. Jetzt sind, unter dem Einfluß des Christentums, Körper und Seele getrennt, die Einheit des Totalmenschentums ist verloren gegangen, die Seele wird höher als der Körper gewertet, das Transzendent-Ewige mehr verehrt als das Vergängliche. Wieviel weniger wert sind demnach erst Gold und Schatz! Sie bringen nur Unheil und führen den Menschen zur Hölle. Entsagung von allem Irdischen wird deshalb gefordert, und mit Spott wird der Schatz behandelt:

Illic Guntharii regis pes, palma jacebat
Waltharii nec non temulus Haganonis ocellus.
Sic sic armillas partiti sunt Avarenses! (1402—1404).

Daß aber — abgesehen von dieser mönchischen Färbung des Stoffes — dieses germanische Heldenlied behandelt wird und daß das Arteigene sich noch in so starkem Maße äußert, das ist das Erstaunliche und Wunderbare, das unsere Theorie von dem unaufhörlichen Weiterdrängen germanischen Blutes auch in dieser weltabgeschlossenen Zeit nur bestätigen kann.

Ruodlieb.

Das lateinische Gedicht Ruodlieb wurde von der Literaturgeschichte bis jetzt lediglich als Ausnahmeerscheinung inmitten der geistlichen Kultur dieser Zeit angesehen. Kommen wir aber vom germanischen Ethos her und betrachten dessen Wiedergeburt um 1150, fassen die Werke Heliand (um 830) — Otfrieds Evangelienharmonie (870) — Waltharilied (930) — Ruodlieb (1030) — als den Ausdruck einer verbindenden Linie auf, so wird es nicht mehr so erstaunlich sein, am Ende der althochdeutschen Periode dieses realistische Rittergedicht plötzlich auftauchen zu sehen. Es ist der beste und stärkste Ausdruck für den weltbejahenden Lebenswillen des damaligen Volkes und ist ein gutes Sittengemälde der Zeit um 1000. Wir erfahren vom Reichtum des großen Königshofes, der nicht verpönt und verspottet wird, von vornehmer Lebensart des Adels:

Quidam prosapia vir progenitus generosa
Moribus ingenitam decorabat nobilitatem
. . . . . .
(I, 1/2).

Der König[58]) wird geschildert, wie wir die Führer aus germanischer Vorzeit kennen: adlig, freigebig; bei der Verheiratung Ruodliebs wird darauf Wert gelegt, daß die Dame aus ebenbürtigem, vornehmem Geschlecht stammt, damit Ehre, Ansehen und Reichtum vermehrt werden;

58) in dem sich nach Kögel Heinrich II. spiegelt.

Ruodliebs Neffe und seine Ehefrau sind beide aus adligem Geschlecht, „an Hab und Gut und Ehren reich“ (XV, 60). Denn Zweck der Verheiratung ist die Erzeugung eines Erben (V, 485), damit nach seinem Tode nicht das Besitztum zerrissen werde. Große Verwunderung erregt die ungleiche Heirat einer reichen Frau mit einem armen Mann: „que te rogo, dic mihi, sodes, qualiter acciderit, inopi locuples quia nupsit“ (VI,29, 30). Ein goldenes Schwert und die große Pracht der Kleider und Schmucksachen (V, 332) werden erwähnt. Alles deutet auf die große Blütezeit des Rittertums um 1200 hin. Aber auch das christliche Element dieser höfischen Zeit dringt hier schon durch: Wohltätigkeit gegen die Armen wird ausgeübt (VII, 3). Witwen und Waisen stehen unter Christi besonderem Schutz.

Auf das Konto des mönchischen Verfassers ist zu setzen, daß Ruodlieb bei seinem Abschied vom Kaiser kein Gold annimmt, sondern lediglich zwölf Lehren. Er kennt trotz der an anderen Stellen hervortretenden Liebe und dem Wohlgefallen an Pracht und Glanz nicht die Bedeutung des Goldes und die Rolle, die es in alter Zeit gespielt hat. Denn das Irdische ist vergänglich. Gottes Güte aber unendlich.

Wichtig ist außerdem für unser Problem, daß der Besitz, die Reichtümer, mhd. guot, schon hier auf Gott als letzten Ursprung aller Dinge zurückgeführt werden: Nicht der König hat Ruodlieb reich gemacht, trotzdem das Geschenk von diesem ausging, sondern Gottes Gnade. Der Mensch und seine Güter sind im Letzten von ihm abhängig, und Gott, nicht den Menschen, gebührt der Dank. Der Übergang, den wir als die „Schwerpunktsverlagerung“ aufgefaßt haben, wird an dieser Stelle besonders deutlich. Auch das staufische Rittertum wird in seiner höchsten Auswirkung alles als „Gottes hantgetât“ ansehen. —— Auch die Haupttugend der höfischen Zeit, die mâze, ist ebenfalls schon hier ausgebildet.

Bevor aber die eigentliche Renaissance des germanischen Lebensgefühls, mit den positiven und aufbauenden Kräften des Christentums verbunden, beginnt, hat die deutsche Geistesgeschichte die wohl schwerste Epoche zu erdulden: die Cluny-Zeit.

b) Das Clunyazenische Armutsideal.

In diesem Jahrhundert mönchischer Weltanschauung von 1050—1150 gelangen alle die negativen Kräfte südlicher Verfallskultur ans Licht, die, betrachtet man sie am Ethos Altgermaniens, gerade das Gegenteil des angestammten Blutserbes darstellen: Statt Lebensbejahung und Besitzesfreude werden jetzt Weltabwendung und Armut verherrlicht. Ein Ethos, das in der Verachtung des Besitzes, auch des schwer erkämpften, die erste Stufe zur Vollkommenheit erblickt, mußte allen alten Idealen vor den Kopf schlagen. Die Erde und der Mensch galten nichts mehr, ein im Jenseits schwebendes Gottesideal wurde als im

Gegensatz zur Welt stehend gedacht; die germanische Freude an der eigenen sich steigernden Vollkommenheit und an dem Wachsen des Besitzes wurde als Auflehnung gegen Gott gekennzeichnet. Es fehlte die Vereinheitlichung alles Lebens; Begriffe wie Askese, Memento Mori, contemptus mundi, Sünde, Gnade und Buße kennzeichnen die Zeit in ihrem Dualismus zur Genüge. Diese bis jetzt von arteigener Lebenskraft zurückgehaltene Weltbetrachtung, die das Erbe Augustins, Benedikts von Nursia, Gregors und Columbans war, beherrschte ein Jahrhundert lang die Welt. Obwohl die strengen Ideale der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams ursprünglich nur für das Kloster und die Kirche gedacht waren, haben sie in der Geistesgeschichte doch so gewirkt, daß durch sie die staufische Hochblüte eine Zeit lang aufgehalten wurde; wie diese aber andererseits wiederum als Reaktion hierauf eine desto größere Kraft und Wirkung besaß.

Die führenden und hauptsächlichsten Wortführer dieses Zwischenspiels eines Jahrhunderts sind der Arme Hartmann und Heinrich von Melk.

Hartmann hat in seiner „Rede vom Glauben" (um 1140/50) den Menschen, den Reichtum, die ganze Schöpfung als sündig und dem Teufel verfallen angesehen. Das Streben nach Besitz kommt ihm der Ursünde des Christentums, der superbia, gleich. Aus der Forderung, aus „dieser Welt" heraus nach einem „jenseitigen Gott" hin zu streben, ist diese Haltung zum Reichtum allein verständlich; „dort" ist Gott und „hier" ist der Teufel:

zem tûbil er quam,
mit handen wart er sîn man,
daz er îme gêbe rîchtûm,
grôzen werltlîchen ruom (1928—31).

Hartmann kann nicht aufhören, immer wieder auf die absolute Verworfenheit der Welt und ihrer Güter hinzuweisen (2020—25, 2526/27, 2534—2551, 2594—2615, 2616—2634, 2980—2983). Die typische Wendung dieser Zeit ist:

ih bin dî sundigiste man,
der ie an dise werlt quam! (1770/71)
ôwê mir armen manne! (1810).

„Arm" hat hier natürlich nicht nur die Bedeutung „materiell arm", sondern ist umfassender, weitgreifender, und heißt soviel wie „sündig", von Gott verlassen". Noch bei dem höfischen Dichter Hartmann von Aue, der ja auch z. T. kirchlich-religiöse Elemente aufweist, finden wir „arm" in dieser Bedeutung (vgl. „Der arme Heinrich").

Am Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus (2684—2779) führt Hartmann aus, wie es den nach Reichtum strebenden Weltkindern ergehen wird. Armut allein ist gut, da Reichtum zur Hölle führt

und keinen Gott kennt. Das sittliche Ideal des Dichters ist der Welt, Weib, Kind, Hab und Gut freiwillig verlassende Mönch, um Gott in der Einsamkeit zu dienen (3168—3193).

Das einzig Positiv-Aufbauende bei Hartmann ist — an der welt- und gottzugewandten höfischen Ethik gemessen — die caritativ-helfende Geste Christi:

sîn almose er gerne gibit
durch got den armen
. . . . . .
mit der sîner hant
den nacketen gît er sîn gewant (1687/88, 1694/5).

Christus wird hier — welche Wandlung seit dem Heliand! — als der den Armen und Kranken helfende Menschensohn gesehen. Dieses Ethos wird auch in höfischer Zeit bleiben, aber in weltoffener und -bejahender Haltung, in Harmonie mit Welt und Gott; hier liegt das Ideal gerade im Armen, Kranken und Schwachen, im Lebensverneinenden.

In der „Erinnerung an den Tod" des Heinrich von Melk (1150) führt dieser uns vor, wie im Angesicht des Todes Reichtum dahinschwindet und der Mensch alles verlassen muß (547—58, 749—51). Die Sorge für das Jenseits und die Seele soll den Menschen bestimmen, allen Reichtum aufzugeben und ihn den Armen zu überlassen, um einen Platz im Himmel zu erwerben:

Ein phenninch frumt dir mêre,
den dû selbe gîst umbe dîne sêle,
denne tousent phunt nach dînem lîbe (861—63, ebenso 752—63).

An der einseitigen Einsicht, daß Armut zum Himmel, Reichtum zur Hölle führt, hält er ebensso fest wie seine geistlichen Mitkämpfer:

Swer an dem rîchtuom begriffen wird,
den im diu gîrchâit gebirt,
dem ist daz himilrich vor bislozzen. (823—25).

Die Schöpfung wird also geringer geachtet als der Schöpfer (840—852): din guot dich nicht gefriden mac (850). Das Wort Christi, daß ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme, nimmt Heinrich auf (828—832). Der von der Welt und ihren Freuden enttäuschte Dichter klagt über die Armen, die ihre Sünden schwerer büßen können als die Reichen, trotzdém die letzteren doch viel mehr mit der sündigen Weltlust behaftet sind (116—126, 420/21, 319—340):

der riche man ist edele
unt ist der fursten gesedele,
. . . . . .
allenthalben ist verworfen der armann. (403/4, 408).

Sogar zwischen Vater und Sohn sieht Heinrich eine Feindschaft wegen des Besitzes entstehen, wenn nicht christliche Barmherzigkeit und treuer Glaube über allem stehen; der Sohn wird den Reichtum an sich reißen, und Haß wird die Folge sein (274—81). Selbst die Priester, die doch das Vorbild dieser Lebensführung, also arm sein sollten, sind reich und verkehren die rechte Weltordnung (Priesterleben 528/41).

Auch im St. Trudperter hohen Lied (um 1150/60) wird freiwillige Armut nach der Benediktinerregel als das Ideal aller Lebensführung hingestellt. Stolz auf Können und hohes Geschlecht ist Sünde, Streben nach Erhöhung der eigenen Individualiät und des Besitzes wird verdammt, weil Gott Demut und Entsagung will (106, 16—19):

..... die willigen armen
die daz himilrîche geschuffet haben (108, 9/10)
.... der willigen diemûte unde der willigen armute (139, 22/3)
..... mit vil armer spîse (106, 17/18)
.... âne weltlichez lop odir irdiskez gevuore (98, 20).

Im Anegenge, einer christlichen Erlösungsgeschichte um 1160, wird Christus als der arme Heiland gesehen. Das Christ-Königsbild ist endgültig verschwunden. Im Alberus Tundalus (1180/90) wird ein der Weltlust ergebener Ritter Tundalus Mönch und übt Askese und Buße. Die „Auslegung des Vaterunsers" zeigt die gotes armen, die der werlte richtuom vermanen (219/222). Das Gedicht „Vom Rechte" preist als die alleinigen Güter des Lebens Demut, Liebe, Barmherzigkeit (510—515) und zeigt die typische Wendung dieser Zeit: „so laet er ez (sîn richtuom) durch got" (85); (ebenso 97—113, 311—320). Oder eine andere im Gedicht vom Wilden Mann „Von der girheide" (1170), in dem das Laster der Habsucht gegeißelt wird (17—30):

wat hilpet den man die grozi richeit
al in der dot der nidersleit (34/5).

„Es sind die Lebensbedingungen der Unterdrückten und die besonderen Pflichten der Herrschenden, die der Dichter lehrt, auch er einer der vielen Prediger, die eintreten für die Armen gegen den Übermut und die Unbarmherzigkeit der Reichen"[59]).

In demselben Sinne heißt es in „Bernos Leben des hl. Ulrich": der armen liute ich vater bin (392)

Im Arnsteiner Marienlied wird die Gottesmutter als die Trösterin der Armen und Sünder angerufen: Maria, trost der armen (227). Es taucht also ein soziales Mitgefühl auf; nicht mehr handelt es sich um eine einseitige Verherrlichung und Idealisierung der Armut

59) G. Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur II, 1 S. 129.

und des armen Lebens; aus dem Anbeten des Negativen wird eine Hinwendung zum Positiv-Helfenden: hilf dînen armen lûden (262) (auch 274—279). Diese Linie setzt sich, stärker noch, fort im Gedicht „Memento mori": Der Reiche, der zwar im Angesicht des Todes und der Vergänglichkeit genau so gewertet wird wie der Arme, wird aufgefordert, mit seinem Besitz Gutes zu tun und den Armen zu helfen, also soziale Gesinnung und Nächstenliebe zu üben. Es zeigt sich hier schon eine vom extremen Geist Clunys abgerückte Haltung, die nicht Armut und Reichtum statisch vorherbestimmt sieht zu Seligkeit und Verdammnis, sondern die die Wendung zum Nächsten in der Welt und damit gleichzeitig in und mit Gott sucht, die den allzu krassen Dualismus zu überwinden trachtet:

taz eina hânt ir âu selben:
von diu so memogent ir gên drîn;
daz ander gebent ir dien armen;
ir muoz int iemer dervor stên (11, 5—8) (ebenso: 14, 1—8).

Ehrismann führt diese Richtung zum praktischen Handeln darauf zurück, daß die „Predigt für Leute bestimmt ist, die im wirklichen Leben stehen und nicht für abgesonderte Mönche"[60]). Aber das für uns Wichtige und Entscheidende ist, daß diese doch im allgemeinen so weltverachtende Zeit dieses praktischen und helfenden Charakters überhaupt fähig war!

Obgleich das in allegorische Form gekleidete Erlösungsgedicht „Die Hochzeit" auch den Armen dem Reichen vorzieht, weil er durch das Fehlen des Besitzes gar nicht auf den Weg des Teufels gelangen kann, kann auch hier von einer radikalen Ablehnung des Reichtums nicht gesprochen werden; vielmehr bedeutet auch hier Reichtum ethische Verpflichtung zur Nächstenliebe; die Verbindung von Arm und Reich, allerdings noch immer unter dem clunyzenischen Weltbild gesehen, im Angesicht des Todes und der Vergänglichkeit, ist hergestellt (482—509):

swer des guotes nîne hât,
der helfe mit sînem râte. (563/4).
er solde den siechen
mit sînem guote suochen. (492/3)

Stärker noch tritt diese tolerantere Einstellung zum Reichtum zu Tage im Pilatusgedicht, in dem Arme und Reiche nebeneinandergestellt und auch nicht mehr so stark unter dem eschatologischen Gesichtspunkt dieser kirchlichen Zeit gesehen werden. Das königliche Geschlecht spielt eine Rolle:

60) Ehrismann, ebenda S. 185.

ob sî ein tohter gewunne,
si solde ûze fursten kunne
einen rîchen fursten haben (297—99) (ähnl. 359—65).

Wenn auch nicht rein zeitgeschichtlich, so steht doch geistesgeschichtlich das „Annolied" in der Übergangszeit von geistlich-clunyazenischer Dichtung zur weltlich-ritterlichen. Sein Held, der Bischof Anno von Köln, ist nicht mehr weltabgewandter Mönch, sondern ein der Vollkommenheit zustrebender Geistlicher, dem neben geistlichen Eigenschaften heldische Züge beigelegt werden. Wohl ist das Lied noch durchaus Tendenzdichtung unter kirchlichem Geist — das geistliche Leben des Bischofs wird den weltlich-heldischen Taten der Fürsten und Könige als Vorbild und sündlos hingestellt —, aber für unsere Frage ist wichtig, festzustellen, daß sich hier überhaupt Interesse für Weltliches findet. Anno wird der vatir allir weisin (628) genannt. Es wird, von der höfischen Ethik her gesehen, schon eine Verbindung von Reichtum und Gott gesucht, aber noch nicht gefunden (vgl. 620/1).

Die letzten dichterischen Zeugnisse ließen schon eine positivere Wendung zu Welt und Leben erkennen, eine Hineinbeziehung auch des Reichen in den Schöpfungsplan Gottes, wenn dieser Reichtum nicht als letztes Ziel des menschlichen Strebens gesehen wird, sondern ethisch-caritative Verpflichtung bedeutet. Wir müssen diese deshalb als den Ausdruck einer neuen Einstellung zur Welt betrachten, die, losgelöst vom Nur-Heldischen der Vorzeit und vom Nur-Christlichen der Cluny-Epoche, eine gesunde Verbindung beider Elemente eingehen wird, die weder Aufhebung der Grundbestandteile dieser Verbindung noch eine brüchige Synthese bedeutet. Die besten Elemente germanischer Lebensführung und christlicher Religion haben sich, formuliert von antiker Philosophie, in der höfischen Weltanschauung getroffen. „Die gewachsene, relativ harmonische Einheit des Ethischen, Ästhetischen und Religiösen ist es, auf welcher der eigentliche Zauber dieses höfischen Ideals beruht"[61]).

c) Die frühhöfische Dichtung.

Die vergangene Clunyazenische Epoche war im großen und ganzen durch das bewußte Streben nach Armut und Entsagung gekennzeichnet. Diese Armut wird selbst von katholischer Seite aus als „ein Verkennen göttlicher Schöpfergüte"[62]) angesprochen, als „eine Verhaltungsweise, die ihrem Wesen nach immer nur für einzelne möglich ist, also auf einer individualistischen Denkweise beruht, welche die Gesamtheit ... links liegen läßt". Sogar der für das Christentum so

61) K. J. Obenauer, Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur, München 1933, S. 106.

62) A. v. Martin, Das Problem der mittelalterlichen Weltanschauung, D.V.f.L.G. 1925 S. 485 ff.

bedeutende und maßgebende Augustin hat eine, wenn auch strenge, so doch weltzugewandtere Auffassung von Armut und Reichtum verkündet. Er war sowohl für das Christentum, als auch teilweise für die mittelhochdeutsche Dichtung, eingeschlossen die frühhöfische, die Norm, an der die Werte gemessen wurden. Er stellt als Antwort auf unsere Frage den Gegensatz von frui und uti auf: Man darf die Reichtümer nicht genießen, sich ihnen nicht hingeben, noch sie als den einzigen Wert des Lebens betrachten; vielmehr sollen sie eine dienende Rolle einnehmen, sie sollen Grundlage sein für ein Streben des Menschen nach höheren Werten, um zum letzten Ziel antiken und mittelalterlichen Lebens zu kommen, dem Ruhen in Gott: utendum est hoc mundo non fruendum[63]).

Diese Einstellung ist der germanisch-adligen Haltung natürlich im letzten Ziel fremd — denn eine so wichtige Stellung nahm das diesem christlichen Gott entsprechende Schicksal nicht ein; aber im Prinzip ist auch hier wiederum eine ganz enge Verwandtschaft aufzuweisen. Wenn der germanische Machttrieb sich auch sehr stark ausgewirkt hatte und der Reichtum, wie wir gesehen haben, eine sehr wichtige Rolle spielte, so wurde auch d e r Mensch mißachtet, der sich nun nach vollbrachter Leistung seinen Schätzen genießerisch hingab. Der Germane, der die Welt als eine Aufgabe sah, schuf sich als sein Lebensziel des Kampfes das Ethos des Helden. Man muß also, vom Germanentum aus gesehen, sagen, daß diese Auffassung der christlich-augustinischen im Punkte Armut — Reichtum weitgehend entgegenkam: Bei beiden Anschauungen wird der Reichtum als solcher bejaht, nur die Funktion, die Art des uti oder frui, des Ethischen oder Ästhetischen, ist, dem Gradus nach, nicht dem Prinzip nach, unterschieden. Der Schwerpunkt der germanischen Welt, die Ehre, hatte sich zum christlichen Gott hin verschoben, und so wurde in höfisch-mittelalterlicher Zeit weniger Wert gelegt auf die „niederen Güter" als in altgermanischer. A. Weber hat die Ähnlichkeit der christlichen Auffassung mit der stoischen Philosophie festgestellt[64]); und in unserem Falle kann man von einer prinzipiellen Ähnlichkeit mit der germanischen Ethik sprechen. Das alles sind Gründe, warum die höfische Kultur eine so harmonische Einheit in allen Dingen aufweisen und warum sie so weltbewegende Kräfte auslösen konnte.

Wir haben an Hand unseres Themas die allmähliche Wandlung im Übergang von der asketisch-dualistischen Betrachtung der Welt zur weltbejahend-gradualistischen, zur Vereinheitlichung und Harmonie von Weltlichem und Göttlichem, aufzeigen können. Denn „wie dort der Verzicht auf alles Eigen, so ist hier der vernunftgemäß geordnete

63) Augustinus, De doctr. christ. I, 4, 4; Migne 34, 21.
64) A. Werber, Studien zur Abwandlung der höfischen Ethik in der Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts, Diss. Bonn 1936.

Gebrauch die verbindliche Norm"[65]). Wie dieser Weg zur Harmonie, der kurz nach 1100 nur gesucht wurde, jetzt tatsächlich, instinktiv und auch schon zum Teil bewußt, gefunden und gegangen wird, zeigen die frühhöfischen Dichterzeugnisse[66]).

Der Scopf von dem lône[67]).

Der Dichter des „Scopfes von dem lône", den noch Ehrismann als Spielmann bezeichnet, der aber ein Ritter gewesen ist[68]), hat zum ersten Mal von praktisch-caritativem Christentum in der Welt gesprochen, ohne mönchische Moral und Weltanschauung. Reichtum ist hier nicht mehr — wie auch noch in der späteren Clunyzeit — ein niederer Grad auf der Stufenleiter zu Gott, sondern wird als Gabe und Gnade des Schöpfers, der Himmel und Erde geschaffen hat, angesehen; er ist nicht mehr ein ewiger Stein des Anstoßes und das Werk des Teufels, sondern wird schon mehr als Mittel zu höheren Werten gesehen:

fil ist des uns got gan.
Die maninna ioh der sunne
du himilisge wunne,
Die dienont dem man.
vil ist des uns got gan (IIIa, 15—19).

Und nun folgt eine Aufzählung all der Dinge, die dem Menschen dienen. Alles das, was besteht, wird wieder, wie im alten Germanentum, menschenbezüglich und ist zur Freude der Menschen und Gottes geschaffen. Wie der hl. Martin die Hälfte seines Mantels aus reichem Besitz heraus an einen armen Bettler gab (IIIb, 40—50), so sollen die Menschen gegenseitig in der Welt, in der sie stehen, Nächstenliebe üben. Ein Ritter, nicht ein Mönch — das ist das Erstaunliche! — hat germanische Besitzesfreude mit christlicher Nächstenliebe zu paaren verstanden. Ehemals war Reichtum Vorrecht der Fürsten und Führer, Beweis für ihre Tüchtigkeit und Ehre, da gut = nützlich war, war Verpflichtung zur adligen Freigebigkeit; jetzt fordert Gott dienende Nächstenliebe, Opfern des Besitzes, um anderen Ärmeren zu helfen, ohne dabei sein Selbst zu vergessen. Dieses Ethos ist — entgegen dem individualistischen Ideal Clunys — ungeheuer gemeinschaftsbindend und zielt auf die Wirkung i n die Welt und a u f der Welt ab. Daß

65) G. Müller, Gradualismus, D.V.f.L.G. 1924 S. 701.

66) Es wird im folgenden, da eine geistesgeschichtliche Anordnung den tatsächlichen Verhältnissen Gewalt antun und das Bild verzerren würde, eine zeitliche Behandlung eingehalten, wobei ein Schwanken der geistigen Haltung gegenüber Armut und Reichtum natürlich nicht ausbleiben kann. Die allgemeine Tendenz und der Weg zum Hochhöfischen werden aber deutlich erkennbar sein.

67) Obgleich diese Dichtung schon von Naumann (Der Staufische Ritter, S. 51/2) behandelt worden ist, darf sie in einer Arbeit über Armut und Reichtum wegen ihrer Wichtigkeit nicht fehlen.

noch alte Elemente, wenn auch in anderer Form, hier weitergetragen werden, zeigt die Stelle

da (im Himmel) mac man nigilih,
er si arm oldir rih,
Sih selben durchsehin
. . . . . .
Da lonot got scone
mit dem himilischin lone (IIIc, 40—45).

Doch die Belohnung der guten Taten im jenseitigen Himmelreich spielt keine wichtige Rolle.

Das Rolandslied.

Dieses Lied, das den Kampf zwischen Christen und Heiden und den Sieg der ersteren über diese darstellt, ist noch fast ganz von dem vergangenen Ethos getragen. Der Dualismus Reich = Schlecht und Arm = Gut ist fast ganz kraß durchgeführt. Die Heiden, die der Weltlust und den Reichtümmern frönen (1924—1943, 4598—4602, 4604—4611, 4881—4886), sind Kinder des Teufels, da Reichtum nur Sünde und Hochmut nach sich zieht:

ditze scone gestaine:
ja ist iz unraine. (4201/2).

Marsilia, der Heidenkönig, steht so dem christlichen Kaiser Karl gegenüber. An den clunyazensischen Geist gemahnende Entsagung wird gefordert, Armut wird im umfassenden Sinne (= unglücklich, sündig) verstanden:

swer wîp oder kint lât
hus oder eigen,
daz wil ich iu bescaiden,
wi in got lonen wil. (184—187).

wegen si uns muzen
daz wir dirre armute uergezen,
want sie daz gotes riche habent besezzen. (3426—28).
scaz ist ime unmaere (1814).

Aber auch positiv-christliche Züge besitzt Karl: Von ihm wird verlangt, daß er sich der Armen erbarmt und Gnade übt (610—614, 707/8): den armen was er heimelich (698). Kaiser Karl will dem Heidenkönig, nimmt dieser die Taufe, seinen Reichtum lassen und ihm sogar noch das Vielfache dazu schenken: dinen richtuom will ich dir zehenzec valten (8490); d. h. also, daß er selbst Reichtum besitzt; und in der Tat herrscht am kaiserlichen Hof große Pracht (667—673, 1486, 4771—4776): aller wunne was da vil (652, auch 666); Karl der riche (1404); goldes han ich genuch (929). Die Franken werden

68) Vgl. H. Naumann, Versuch einer Einschränkung des romantischen Begriffs Spielmannsdichtung, D.V.f.L.G. S. 777 ff. (1924).

als vollkommen hingestellt; sie sind milte; aber auch der heidnische König wird ähnlich gezeichnet: want er milteclichen gab (4677). Neben den christlich-entsagenden Zügen zur Armut hin kommt doch langsam eine Anerkennung des Reichtums auch bei christlichen Herrschern auf.

Die Kaiserchronik.

Die Kaiserchronik steht, wie im ganzen Inhalt und im Ethos, so auch in unserem Problem auf einer höheren sittlichen Stufe als das Rolandslied. Nicht sind mehr die Armen die von Gott bevorzugte Menschenklasse, sondern, trotz der überwiegenden Anzahl von Beispielen christlicher Obhut und Pflege der Armen, geht die Tendenz der Dichtung auf Einbeziehung der Richen in die Schöpfung Gottes; ja, aus der Synthese von germanisch-adliger Freigebigkeit und Schätzung des Reichtums und christlich-caritativer Haltung den Armen gegenüber, die ihren Ausdruck in der milte findet, ergibt sich die typisch-staufische Haltung zum guot und die Gleichheit von Arm und Reich vor einem wohlwollenden Gott:

swer im wil dienen,
in versmahet nieman;
arm unde rîche,
er enphaehet si alle gelîche (3059—62).

Denn ihm und seiner Gnade verdanken wir auch den Reichtum (10222—10226), und deshalb geziemt dem Menschen Demut (445—447). Es ist aber nicht unmöglich, Gottes Gnade zu verdienen:

ich pin ein armiu muode
unt wolte dîne genâde
vil gerne verdienôn (11914—11916).

Germanisches Selbstgefühl und angestammte Lebensbejahung wagen sich hervor, gepaart mit der christlichen Hoffnung auf ein besseres Leben auch im Diesseits:

siie nacket du nu stâst
nu du den lîp hâst,
dîn wirt noh guot rât (1738/40).

Deshalb sollen wir Menschen den Armen helfen und die Reichen achten (13421—13424, 13679).

In klarer Formulierung tritt uns auch hier die Forderung nach einem allen Ansprüchen genügenden Herrscher entgegen, der die Werte besitzt, die später in Hochhöfischer Zeit eine so bedeutende Stellung einnehmen werden: hôher muot, êre unde guot (Anhang II, 196/7); auf Besitz wird Wert gelegt, nicht aber der größte, da êre höher steht (206—209).

König Rother.

Der „König Rother" ist kein einheitliches Werk und ohne ein einheitliches Ethos. Er weist teils germanisch-heroische Elemente (1108/9, 3055—59), teils „spielmännische" Leichtfertigkeit (1886—93) auf. Diese Tatsache wirkt sich auch auf unser Problem aus. Neben der wichtigen Stelle:

unde mit ime Wolfrat,
der alliz guot verdienet hat (4356/57)

findet sich die durchaus unhöfische Aussage:

waz bedorfte ein gôt knecht
rîchetuomes mêre,
behêlde he trûwe unde êre (3323/25).

Konstantins Hof ist die Zuflucht aller Armen und fahrenden Spielleute; die Armut ist hier also weder ein gefordertes Ideal noch auch sonst, wie etwa bei Wolfram, in irgend ein geordnetes Ethos eingebaut. Das alleinige Streben nach Reichtum wird verurteilt (977—979); diejenigen aber, die aus wirklicher Not guot nötig haben, sollen christlich in Schutz genommen werden (973—76, 1210—1212, 1245/6; 1410/12).

Der Straßburger Alexander.

Der „Alexander" des Pfaffen Lamprecht zeigt mit großer Deutlichkeit auf der einen Seite das Erbe der vergangenen Clunyzeit, wenn dies auch in sehr bescheidenem Maße hervortritt, und wenn auch die in diese Weltschau fallenden Äußerungen mehr dem geistlichen Verfasser zuzuschreiben sind als der geistigen Tendenz der Zeit im allgemeinen; auf der anderen Seite die starke Hinwendung zur höfischen Ethik[69]). In diesem Epos sollte in der Person des Königs, des mächtigsten Herrschers des Altertums, ein vorbildlicher Fürst gezeichnet werden, der alle Herrschertugenden besitzt, zu dem aber im letzten Grunde doch wieder eine pessimistische Haltung, geboren aus der Seele des geistlichen Verfassers, eingenommen wird. Alle von Alexander eroberten und erkämpften Werte stehen unter dem Zeichen der Vergänglichkeit. Diese resignierende Ethik kam aus dem Süden durch indischen und orientalischen Einfluß; denn auch in klassischer Auffassung ist der historische Alexander heroisch gesehen worden[70]).

Diese Doppelseitigkeit können wir auch im Problem Armut — Reichtum klar aufweisen: Der geistliche Verfasser kommt in der Hochschätzung der Armut zum Ausdruck:

69) Vgl. auch hierzu Schrader, Studien über das Wort „höfisch" in der mhd. Dichtung. Diss. Bonn, 1935, S. 5/6.

70) Vgl. Ehrismann, ebenda II, 1, 254 und Ad. Harnack, Das Mönchtum, 7. Aufl. 1907.

daz lût dar inne daz ist arm
und nehât deheinen ubirmût.
.....
ir rîchtûm ist cleine. (4767/68, 4772).
wir ne haben hûs noh burge
und leben âne sorge.
wir ne hân ze verliesene niet,
wene rehte alse man uns gesihet.
daz ist die rehte wârheit
uns ist in alle zît gereit
beide woninge unde grab,
erweren uns nieman daz ne mach.
swene wir irsterben,
al ein wir nit ne werden
begraben in neheinem grabe.
einen trôst habe wir doh dar abe,
daz uns bedecke der himel. (4830/42).

Aus Armut kann kein Übermut entstehen. Wer das guot nicht besitzt, lebt ohne Sorgen, da er nichts zu verlieren hat; und wenn er stirbt, stirbt er leichter als derjenige, der viel Reichtümer besitzt. Der Himmel allein wird ihn im Tode bedecken und wird ihm Trost sein. Denn mit weltlichem Gut ist Sorge und Gefahr verbunden, darum wird Entsagung gefordert. Vieles von diesem Seelentum wird die hochhöfische Ethik (s. Wolfram, Hartmann) übernehmen, aber diese Haltung zum guot ist nicht die rein höfische: diese will guot und bejaht mit ihm auch die Sorge, das ist das stetige Bereitsein zum Kampf um Besitz und Recht. Sie wird es nicht absolut verneinen und ihm nicht vollkommen entsagen, sondern nur dann wird die Aufgabe des Reichtums gefordert werden, wenn Armut Weg und Mittel bedeutet zu höheren Werten, nicht letztes Ziel wie hier. Die Trennung zwischen Welt und Gott kommt hier noch zu stark zum Ausdruck; der geistliche Verfasser ist zu erkennen, der keine Einheit von vergangenem Entsagungsideal und aufkommender höfischer Bejahung von Welt und Gott in vollendeter Harmonie findet und so durchaus zwischen den Zeiten steht.

Bei dem Tode Alexanders wird er von Lamprecht als der ärmste und unglücklichste Mensch, der je gelebt hat, geschildert. Er, der soviel Weltlust genossen, ist der Vergänglichkeit verfallen:

nivit mêr er behîlt
allis des er ie beranc,
wene erden siben vôze lanc.
alse der armiste man,
der in die werlt ie bequam (7274/78).

Und ebenso zeigt sich die Resignation vor allem lebendigen Vitalismus in folgender Stelle:

was hilfet ime sîn lange streben?
ze leste mûz er doh werden
gemischet zôh den erden (7232/34).

Vor der Habsucht, die aus allzu starker Besitzgier und zu großem Reichtum entsteht, wird gewarnt (7163/73). Obwohl die mâze, die Tugend der höfischen Zeit, hier (7263, 7264/66) schon auftaucht, ist sie noch nicht durch das ganze Epos vorherrschend, und deshalb eben kann Lamprecht noch vor der Habsucht warnen. Auch läßt er Darius, des Gegenspielers Alexanders, Mißgeschick auf dem Zorn des christlichen Gottes (3413 ff.) und die Göttin Fortuna zurückführen. Diese Göttin sei ungerecht und helfe den Armen, wenn sie wolle, und mit den Reichen spiele sie:

Fortuna di ist sô getân:
ir schîbe lâzet si umbegân.
si hilfit den armen, sô si wille,
den rîchen hât si ze spiele (3416/19).

Aber die andere Seite, die frühhöfische, ist ebenso stark, und man kann sagen, daß, je mehr das Epos sich dem Ende nähert, eine immer stärkere Betonung höfisch-ritterlicher Tugenden einsetzt. Nicht nur zeigt sich ein immer größer werdender Einfluß südlicher Kultur von Glanz und Pracht (5952—66, 4025/28, 3839/43), die einen starken Kontrast zum früheren clunyazensischen Geist darstellen, sondern die typischen Adjektiva und formalen Ausdrücke ritterlicher Kultur tauchen auf:

der kuninc rîche (421)
.....
du wêre vil milde,
gevôge zô dînem schilde unde wârhatt,
hubisch unde êrhaft
wol geborn und rîche (3804/08).
(Ähnlich: 449, 2012, 2088, 2157, 3193, 3298, 3393, 3739, 3755).

Der Zentralbegriff dieser entstehenden Kultur, hubisch, umfaßt die Begriffe êrhaft, wol geborn und rîche; das bedeutet aber, daß ein vollkommener höfischer Mensch Macht haben muß, die auch Reichtum einschließt. Zum ersten Mal in der frühhöfischen Dichtung ist der Reichtum mit so prägnanter Deutlichkeit als wichtiges Erfordernis und notwendige „Unterbauung der Aktivität“[71]) des Ritterlebens gekennzeichnet. Der Gegensatz zur Verachtung des Reichtums in der Clunyzeit und die Hinwendung zum altgermanischen Ethos, das Be-

71) Vgl. Arnold, Studien über den hohen Mut, Leipzig 1930, S. 48.

sitzesfreude und Mehrung des Besitzes bedeutet, wird hier ganz deutlich. Wie der altgermanische Bauer, um vor seinem Mitmenschen Ansehen und Achtung zu gewinnen, reich sein mußte, so muß es jetzt wiederum der höfische Ritter. Es ist eine andere Lebensform, aber dasselbe Lebensgefühl. Das kommt u. a. auch zum Ausdruck in der Nebeneinanderstellung von guot und êre:

. . . . . .
frowede, gût noh êre (1576).
Er wêre rîche unde gut
und hête manlîchen mût,
kûne unde êrhaft,
getrûve unde wârhaft (6885/88),

in der Bemerkung, daß, je größer der Besitz oder der Wert des Besitzes ist, die Freude des Menschen größer ist und eine innere Steigerung des Lebensgefühls erreicht wird; dieses Lebensgefühl konnten wir im germanischen Ethos ebenfalls feststellen. Hier nun verbindet sich mit dem „guot" der „hôhe muot", die „federnde seelische Schwingung"[72]), jenes Gefühl des „Schwebens über dem Stoff", das die staufisch-höfische Epoche so sehr kennzeichnet:

des wart gefrowet mîn mût,
wander war maniger marke wert (6372/73).

Diese Haltung ist alles andere als materialistische Gesinnung, ist vielmehr, wie ausgeführt, der Ausdruck des sittlichen Willens zum Heroismus, der sich gerade in der Haltung zum Reichtum zeigt. Innere Seelenstimmung verlangt ihre Gestaltung nach außen, das Maß dieses Außen muß auf das Maß des Innen schließen lassen. Nicht umsonst ist von H. Naumann der symbolische Charakter dieser Zeit so stark hervorgehoben worden[73]).

Derselbe Charakter kommt noch in anderer Form zum Ausdruck, in der Funktion des guot. Für das Volk Darius' erscheint der Bote des reichen Alexanders äußerlich als zu schwach und zu klein:

si vershmâheten in umbe daz,
wander was sô cleine.
si sprâchen al gemeine,
er wêre ein wênich twirgelîn,
was boten er mohte sîn
eines alsô rîchen mannes. (3107/12).

Daß dieser Bote Alexander selbst ist, ahnen sie natürlich nicht und können es nicht ahnen (3113/15). Die Sendung des Goldes von Darius

72) H. Naumann, Höfische Kultur S. 5.
73) Ebenda, S. 34 ff.

an Alexander betrachtet dieser als Zeichen für die Inbesitznahme des Landes:

mit dem golde, daz ir mir habet brâht,
dâ mite hât er gedâht,
daz mir eineme daz gezeme,
daz ih den zins von ime neme
und ouh alle erdische lant.
bedwinge zô mîner hant (1551/56).

Gegenseitige Achtung, Ehre und Freundschaft verlangen Geschenke und Gaben:

und gâben mir mit êren
hêrlîche gâbe..... (6368/9).

Ein großer König muß die besten Waffen besitzen (425/27), aber niedrige Charaktere kann man mit Gold und Gut anlocken:

daz si vore quâmen,
dô si vernâmen,
daz man in gnûc wolde geben (3922/24).
.....
mit scanden si worden
von dem lîbe getân (3933/34).

Denn nur als Belohnung geleisteter Taten sind Geschenke zu verteilen (4523/32); d. h. sie sind Mittel zu höheren Werten, zu êre und rûm (4532); der Reichtum führt kein absolutes Dasein und hat keinen absoluten Wert, sondern wird dies erst durch den Menschen, ist ethisch eingeordnet. Das kommt in der Tugend der milte zum Ausdruck: milde dînis gûtis (3051, ebenso 3616—21) und — als spezifisch christliches Element — in der direkten Bezogenheit der Güter auf Gott: Der Schilderung des großen Königs Alexanders:

vil michel was sîn rîchtum
ubir manige kuninge rîche (4025/26),

und der dann folgenden Aufzählung der Schätze im einzelnen bei des Königs Hochzeit mit Darius' Tochter Roxane (4029/57) schließt sich eine wichtige Bemerkung des Verfassers an:

des beriet in got vom himile (4043).

Dies kommt noch stärker zum Ausdruck in 7208/21, deren letzte fünf Zeilen diese Verbindung hell beleuchten: Reichtum wird als Gottes Gabe angesehen:

(got) der ûh allen hât gegeben
sin unde wîstûm
êre unde rîchtum,
unde lute unde lant (7218/21).

Im Germanentum war Reichtum das Werk des eigenen menschlichen Schaffens; denn nichts sollte es geben, was der Germane nicht sich

selbst verdankte. Jetzt, unter Bejahung des Reichtums als Wiedergeburt altgermanischer Besitztumsfreude, erhält diese zur menschlichen Bezogenheit die zum allerhöchsten Gott hinzu, dem und dessen Gnade sein Geschöpf alles verdankt: rîchtum ist gotes hantgetât!

Daß diese neue Haltung in dem Helden Alexander auch zum Ausdruck kommt, zeigt sich in folgendem:

Alexander der gûte
dô er ir nôt an gesach (der Gefangenen),
harte irbarmete ime daz.
er lîz si alle ledic wesen
unde hîz in kuninclîchen geben
golt unde silber.
der tugint was er milder
unde gebôt, daz ir iegelîch
sîn eigen wider zô sih
nême und vorder mêre
lebete mit êren (3575/85).

Hier ist Alexander königlich-adlig-germanisch und christlich-milde zugleich gesehen: Königlich gibt er ihnen Gold und Silber, aber aus christlich-göttlicher Gesinnung heraus gibt er jedem einzelnen Gefangenen seine Besitztümer wieder zurück, da nach dem göttlichen ordo dieser Zeit jedem einzelnen Menschen seine Stelle und seine dazu gehörigen Besitztümer gebühren und es dem einzelnen Menschen nicht erlaubt ist, in diesen ordo einzugreifen. Hier wird sehr klar, wie bestes germanisches Blutserbe mit den besten positiven Elementen christlicher Weltanschauung eine organische, nicht sich aufhebende Verbindung eingegangen sind![74])

Graf Rudolf.

Der junge Held ist das Bild eines höfischen Ritters, der ein Spiegel aller Tugenden ist. Der köstlichste Besitz ist Frauenliebe, um die selbst das Königreich verschmäht wird (J, b, 16). Der ritterliche Erziehungsplan, der im Anschluß an die Übergabe des jungen Helden an Graf Rudolf entwickelt wird, enthält auch Lehren über das Verhältnis von Armut und Reichtum und über die Stellung von Armen und Reichen überhaupt: Man soll rechtes Maß halten im Geben und Nehmen, ze rehte wesen milde (D, γ, b 9/10); mit Treue und Aufrichtigkeit allein ist großer Reichtum zu gewinnen.

..... trûwe un ôtmûticheit
dâ mite gewinnet er sêlde un groze rîcheit
(D, γ, b, 11/12).

74) Es muß hier noch einmal auf die S. 16 angeschlossene Bemerkung (49) hingewiesen werden.

Diese Formulierung erinnert uns schon sehr stark an Wolframs Parzival, der „mit kumber saelde koufen" will und der den Gral mit seinem Reichtum gewinnt. Durch das ganze Lied hindurch wird Glanz und Pracht entfaltet, ein kostbares Frauengemach mit einem wertvollen Bett wird geschildert, eine großartige Festveranstaltung tritt uns entgegen, die Liebe zum Gold spielt eine Rolle: goldes hatten sie die macht (K, 2/3).

Gemäß der Gleichstellung der Menschen vor Gott geziemt sich eine gleiche Behandlung der Armen und Reichen auch unter den Menschen:

dicke er an ime des bekante, daz er
zu rehte houisch were mit guteme gebere
was er wider arme un riche alle
geliche (D, b, 9/11).

Und ebenso:

Do imphinc man die herre,
mit michelen êren, arme un rîche, alle gelîche.
(B, 12/13).

Diese Stellen sind für uns von äußerster Wichtigkeit: Gegenüber der früheren, adligen Wertung der Menschen nach Armen und Reichen, bricht sich jetzt, zwar nicht mehr im Angesicht des Negativ-Verneinenden und der Lebensverachtung der Clunyzeit, sondern unter dem höfischen welt- und gottbejahenden Lebensbild, unter der Vereinheitlichung der Lebensmächte und einer beginnenden Harmonie der Wertschichten, die Auffassung Bahn, die Menschen eben nicht mehr nach der Größe ihres Besitzes, worin sich allerdings ihre Tüchtigkeit bewiesen hatte, allein und im wesentlichen zu werten, sondern sie nach höheren Gesichtspunkten einzuschätzen, ja Arme und Reiche gar nicht zu unterscheiden, erfüllen sie die sonstigen Bedingungen des ritterlichen Standes, d. h. streben sie nach êre und gotes hulde. Gemäß der Verlagerung des Schwerpunktes in den Wertgebieten wird eine Vernachlässigung des untersten Wertes, des guotes, die Folge sein. Diese Tatsache können wir fortan durch die ganze höfisch-ritterliche Dichtung beobachten und ist vor allen Dingen das Ergebnis christlichen Einflusses, der vor einem alles Irdische überragenden Gottesbild das Nur-Menschliche des Lebens betont; das aber sind vor allem Werte, die in das sogen. zweite Wertgebiet des ritterlichen Tugendsystems fallen, in das Gebiet des honestum[75]). Die Auffassung wird toleranter, seelenhafter und weniger hart. Daß gerade diese Gleichstellung von Armen und Reichen, ohne Wertung nach dem Besitz, aber auch ohne Vernachlässigung und Beeinträchtigung der Rechte der Welt und des Diesseits

75) Vgl. G. Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, Z. f. D. A. 56 S. 137—216.

und mit Einbeziehung Gottes, das Ergebnis der ritterlichen Kultur ist, geht aus der Zusammenstellung der beiden Aussagen houisch und wider arme un riche alle geliche deutlich genug hervor. Höfisch sein, d. h. den Sittenkodex des vollendeten Ritters zu erfüllen, bedeutet eben, keinen Unterschied zu machen zwischen Armen und Reichen, bedeutet, das guot gegenüber den anderen Werten, die mehr sind, unwichtig und nicht entscheidend sein zu lassen, vorausgesetzt, daß diese höheren Werte erfüllt sind. Diese Tatsache kann nicht oft genug betont werden. Und sie wird, wie gesagt, alle hochhöfischen Dichter stark beschäftigen. Wir müssen dies Ergebnis als eines der wichtigsten dieser Kultur ansehen und ebenso hoch einschätzen, wie dasjenige, was wir im Alexanderlied gefunden hatten, nämlich rîchtuom als gottes handgetât anzusehen!

Daß das spezifisch Christliche daneben betont wird, zeigt die Stelle, die von der Speisung der Armen durch die Minnedame spricht:

do gebot die vrouwe coufen, aller
Hande spise harte vile, daz zuo gebot si
daz man ire nach
den armen wolde senden
in daz lant in allen enden (G, 19—21).

Ebenso:

.... do sagete man ober al daz lant,
da were ein frouwe riche, die gebe keiserliche
almusin vor ir sunde (G, b, 11—13).

Man gibt also nicht mehr ein Almosen, um der Welt zu entsagen, sondern weil Reichtum verpflichtet und weil Christus die Pflege der Armen gebot; es handelt sich also um ein praktisches Christentum, das i n der Welt wirkt und f ü r die Welt bestimmt ist und damit im Dienste Gottes steht

Eilhart von Oberg: Tristan und Isalde.

Dieser Liebesroman ist in vielem dem von Gottfried von Straßburg ähnlich. Die treibende Kraft alles Geschehens ist die Minne, und ihre Erfordernisse bedingen Gehalt und Gestalt des Romans. Von feiner Kleidung und glänzenden Rüstungen ist die Rede, die Pracht höfischen Glanzes wird voll entfaltet. Das, was wir im „Grafen Rudolf" und in dem dortigen Ritterspiegel gefunden haben, taucht hier zum Teil wieder auf. Höfisch sein bedeutet reich sein; König Marke als der vollendete Ritter wird gekennzeichnet als

he was hobisch unde rîche (331).

Diese Stelle erinnert uns lebhaft an die im „Alexander" (3807/8). Diesem entspricht auch die ganze Stimmung des Gedichtes: Alles schwebt in herrlichem Glanz, in äußerster Schönheit und Pracht:

gar wol gezieret
und hêrlîche gebalîret,
als einer kuninginne zême
und hobeschlîchen quême (6349—52).

Mit Leben und Besitz soll Tristan Minnedienst leisten:

mit gute und mit dem lîbe
den vrouwen mit den wîben
hîz er in dînen gerne (163/65).

Guot wird also auch hier als Mittel gesehen, um höhere Aufgaben des Ritters zu erfüllen, als Grundlage für alles weitere Streben, das ohne sie nicht in vollem Ausmaße möglich ist, weshalb eine Steigerung des guotes immer wieder — wenigstens bei den ausgesprochen höfischen Dichtern, wir brauchen nur an Walther zu erinnern — versucht oder wenigstens gefordert wird. Wenn bei der Schilderung der Tugenden und Eigenschaften Tristans, bei dem Bilde, das Isalde sich von ihrem Geliebten macht:

he ist biderwe unde gût,
schône unde wolgemûd,
warhaft unde wol gezogen,
sîner sinne unbetrogen;
he wirbet gerne umme êre.
waz sal he denne tûn mêre? (2423/28)

das Fehlen des Reichtums, des Adektivs rîch, bemerkt werden muß, so läßt das zwei Erklärungen zu: Erstens ist das Vorhandensein des guot bei einem so höfisch vollkommenen Ritter wie Tristan so selbstverständlich, daß der Reichtum nicht besonders erwähnt zu werden braucht — auch der ganze Charakter des Epos ließ darauf schließen —, und zweitens kommt darin zum Ausdruck, daß eben êre und alle anderen Werte des höfischen Ritters höher stehen als die materiellen Bedürfnisse. Denn nicht soll der Ritter zum ersten nach dem Besitz streben, sondern soll Gott dienen, in seinem Dienst êre und guot gewinnen.

swer got von herzen minnet
und nâch den êren ringet,
dem volget selden unheil.
auch mag her wol sîn heil
gewinnen, al des er bedarf (3113/17).

Und besitzt er Reichtümer, so dienen diese nicht dazu, „post fornacem und procul a negotiis sorgenfreie Tage zu verbringen“[76]), sondern verpflichten zum Geben:

76) Arnold, ebenda S. 48.

ich wil im lîp unde gût
mete teilin die wîle ich lebe (3214/15).
her hîz in wesin milde (147).

Es muß hier aber darauf hingewiesen werden, daß, gemäß der eingangs betonten Verwandtschaft mit seinem Nachfolger Gottfried von Straßburg, das eigentlich Christliche hier sowohl wie bei Gottfried vollkommen fehlt. Das Aesthetenhaft-Genießerische, das man bei diesem so sehr empfindet, tritt auch hier hervor. Die betonte Liebe zu Pracht und Glanz spricht dafür; das Religiöse fehlt und mit ihm die Fürsorge für die Armen. Es gibt keine eigentliche Not in diesem Epos, und selbst die relative Armut des Liebespaares. das im Walde lebt und wenig zu essen hat, wird von der Liebe der beiden überwunden:

dô muste die koningîn
ezzen swaz sie mohte hân (4696/7).

Aber der Drang nach besserem Leben und angenehmerer Speise erfüllt sie, die Armut wird — wenn auch nicht ethisch-religiös geordnet — doch als Not empfunden, die, wie gesagt, mehr ästhetischen Charakter trägt:

sie wâren alsô wîse
hêtin sie gehât bezzer spîse
sie hetin sie libir gezzin (4699/4701).

Heinrich von Veldeke's Eneïde.

Heinrich von Veldeke wird oft an den Anfang der eigentlich ritterlich-höfischen Bildung und Kultur gestellt, weil er, unbeschwert von Vergangenem, das Wesentliche dieser Zeit ausgesprochen hat und weil sein Eneas-Roman höfischen Geist atmet, insbesondere den Minnedienst bringt, der ein wesentliches Element der Zeit ausmacht. Auch in der Stellung zu der Frage Armut—Reichtum kann man ihn als denjenigen ansehen, der den Anstoß zu der großen Entwicklung der Folgezeit gegeben hat. Aber ein eigentliches Problem Armut—Reichtum kennt er nicht, wie es sich bei seinen großen Nachfolgern aufweisen lassen wird. Dazu war seine dichterische und künstlerische Kraft zu schwach, und eine Erhebung dieser Frage ins Religiös-Metaphysische oder allenfalls ins Sittliche werden wir nicht bei ihm bemerken.

Abgesehen von der Schilderung der Pracht und des Glanzes der südlichen Welt, in der der Roman spielt — der Stoff dieses Glanzes kam zum größten Teil aus dem Orient, die geistig-sittliche Einordnung des guot war das Verdienst germanischer und antiker Tradition —, wird Eneas als ein richer hertoge (35—38) geschildert:

. . . . . êre ende goet,
wonne ende wîsdoem,
gewalde ende rîchdoem,
des hadde ich alles mîn deil (2378—81).

Die Wendungen Eneas der rîke (694, 5752, 8048), der vorste rîke (7806), der helet rîke (7701), der koninc rîke (8264), frou Dîdô die rîke (456, 616, 757), Turnus der rîke (6327), Evander der rîke (8343, 6118), frou Kamille, die mâre end die rîke (8784/5, 8817, 9573/4) usw. kennzeichnen den Charakter der Dichtung zur Genüge. Aber man könnte bei der vielseitigen Verwendung des Adjektivs rîke meinen, daß dasselbe nur einen formalen Wert besäße, etwa lediglich des Reimes wegen (auf hêrlîke usw.) verwendet worden und die Bezeichnung daher ohne jede weitere Bedeutung sei. Dies ist sicher vielfach der Fall. Aber erstens handelt es sich wirklich um eine Umwelt, die diesen Bezeichnungen entspricht, und zweitens weist z. B. der Grabspruch Kamille's, der alle Tugenden der Frau und Minnedame aufzählt und von ihr sagt, daß sie ein vollkommenes Leben geführt habe, ausdrücklich auf den großen Aufwand und die ungeheure große äußere Ehre, die sie erlangt hat, hin:

hie leget frou Kamille,
die mâre end die rîke,
die sich sô mânlîke
ridderskepe onderwant,
dat niemen envant
heren gelîken noch gesach.
neheines werkes sî enplach
wan sî oefde ridderskap,
end hadde grôte hêrskap .... (9500/08).

Von Dido heißt es: si hadde grôten rîchdoem (408), und Eneas' Gefolgschaft besitzt menege grôte rîcheit (669). Dieser Besitz will aber mit Arbeit und Mühe erkauft werden, und Anstrengungen müssen erduldet werden,, der Weg zum guot ist schwer:

end gewinnes grôt rîcheit
toe Italien in dat lant. (2582/3).
and da gewinnen solde
rîchdoem ende gewalt (2644/5).

Und am Ende des Romans wird der Reichtum in direkte Verbindung gebracht mit dem Terminus für „Sorgen und Mühe" in dieser Zeit, mit der arbeit:

doe wart der hêre Ênêas
to koninge gekrônet.
doe was hem wale gelônet
sînre arbeide
mit grôter rîchheide. (13120/4).

Diese Verbindung läßt eine geistige Linie ziehen zu Wolfram und geht im Lebensgefühl auf altgermanisches Ethos zurück: Sorge ist in der Welt, und der Mensch soll und muß sie anerkennen und erdulden,

denn nur mit ihr kommt er zu wirklicher Freude und Macht. Aber der Besitz des Reichtums bedeutet nicht Ausruhen und Genuß, sondern stetige Aufgabe: Mit dem Begriff rîke wird der Begriff „milde" zusammen genannt:

die twêne degene rîke
. . . . . .
die twêne helede milde (7531/7539).
der helet milde (145, auch 8097, 3586).

Und nichts kann die germanisch-heroische Haltung in dieser Stellung zum Reichtum besser ausdrücken als die wundervollen Verse, die einen Ritter (Turnus) in der Behandlung des guotes mit einem Adler vergleichen:

milde ende êrhacht,
ein adelar sînes goedes (12618/9).

So frei wie ein in den Lüften schwebender Adler soll ein echter Ritter auch freiwillig und aus großer Seele den Besitz als Mittel benutzen und neue höhere Werte damit schaffen:

want he konde wale geven
ande hadde ouch dat goet,
dar toe den willigen moet (13178/80).
he gaf mit williger hant
skat, ros end gewant
Êvander der rîke (6285/87).

Guot steht im Dienste der Ehre (13004/06). Und schon mit Aussicht auf Gewinnung von Reichtum wird Freude ausgelöst:

. . . . . .
end dâ gewinnen solde
rîchdoem ende gewalt:
des froude sich der helet balt (2644/46).

Aber die andere Seinsschicht als Bekundung positiven Lebenswillens fehlt nicht, der hôhe muot:

sî wâren beide rîke,
manlîke ende hô gemoet (12310/1).

Reichtum wird hier also mit den typischen Termini der höfischen Zeit verbunden, ein deutlicher Beweis für die starke Bedeutung, die derselbe einnimmt. Aber über dem Besitz steht noch adlige Abkunft:

al enwâren sî niet rîke,
si wârn doch vel goede knechte
van edelen geslechte,
starke ende skône (4576/79).

Alles an Reichtum und Pracht besitzt Dido, aber der Liebesschmerz ist größer und macht diese niederen Werte nichtig. Sie ersticht sich mit dem Schwert.

Aber auch die christliche erbermde über Armut und Not fehlt nicht:

doe hen der koninc gesach,
doe talde ern t'einen armen
end begonde hen erbarmen.
he gebôt, dat man hen ontbant,
ent hiet hem geven goet gewant (1008/12).

Und man kann in der folgenden Stelle eine Synthese von germanisch-adliger Freigebigkeit und christlicher Barmherzigkeit sehen, wobei allerdings letztere stärker betont ist: milde kommt aus gnädigem Herzen:

alle die es geroechten,
die sîne gnâde soechten,
arme ende rîke,
die gewerde er mildelîke.
he gaf mit williger hant
beide skat ende gewant,
ros ende wâpen. (12693/99).

Auch hier wird kein Unterschied zwischen Armen und Reichen gemacht, beide empfangen aus gnädiger Hand Gaben des Ritters. Der Gradus des guot spielt keine so große Rolle mehr wie früher, der Schwerpunkt der Werte ist verlegt.

Herzog Ernst.

Durch den „Herzog Ernst", der aus nationaler Sage entstanden ist und in der der Kreuzzug als märchenhaft-phantastische Sage versponnen worden ist, zieht sich, besonders im zweiten Teil, in der ältesten Überarbeitung des niederrheinischen Gedichtes, eine kirchlich-fromme Stimmung, die auch keinen Minnedienst zuläßt. Wie beim „König Rother" und im „Rolandslied" ist eine feste ethische Stellungnahme zu unserem Problem nicht festzustellen; viele Elemente sind hier zusammengeflossen, die aber eine Linie deutlich erkennen lassen: die christliche erbermde über die Armen. Obgleich im ersten Teil des Epos', im Bruchstück des niederrheinischen Gedichts, das die Forschung um das Jahr 1170 ansetzt, Recht und Ehre die Leitideen sind, für die Ernst sein Leben einsetzt, kommt auch hier der geistliche Verfasser zum Ausdruck:

so wâ hes bedorfte zu der nôt,
dâ gaf her ime dat golt rôt
dicke âne wâge (18—20).

Die Zusammenstellung von „nôt" und „gaf her im dat golt rôt" zeugt dafür.

Der zweite Teil, der ganz von der Kreuzungsidee erfüllt ist, drängt dieses fromme und barmherzige Element noch stärker hervor, sein Ethos steht im Dienst der Nächstenliebe; Ernst setzt sich für die Schwachen und Unterdrückten ein (Befreiung der indischen Königstochter usw.). Aus Demut, Treue und Milde (88/9) kommt die erbermde:

. . . . . .
daz er der Beier landes wielt
und vil frümeclîch enthielt
die armen zuo den rîchen (39—41).

Und ein wunderbares Beispiel für die Synthese von dem germanischen Ehrbegriff und christlicher Gottesanschauung in höfischer Zeit, das man hier im „Herzog Ernst" eigentlich nicht vermuten sollte, das aber in seiner klaren Formulierung in der frühhöfischen Dichtung einzig dastehend ist und schon zur hochhöfischen Ethik hinleitet, bieten folgende Zeilen:

beidiu durch êre und durch got
teilte er swaz er mohte hân (98/9).

Nur bei Wolfram von Eschenbach werden wir es wieder so deutlich ausgedrückt finden. — Kaiser Otto, der rîche (441), spendet aus christlicher erbermde und leichtfertiger Gebefreudigkeit, wie wir es ähnlich schon bei König Rother feststellen konnten, Geschenke:

in kunde zu rehte erbarmen
die rîchen und die armen.
alle die des geruochten
die sîn helfe suochten,
den was sîn gâbe vil bereit (229/33).

Ein Fest ist für ihn die beste Gelegenheit, seine Bereitschaft zum Spenden von Geschenken zu beweisen (500—510, 640/1). Diese kommen teils aus kaiserlicher Adligkeit, aus dem Bewußtsein, geben zu können, sind also ehrbezogen, teils aus Huld und Freundschaft dem Herzog Ernst gegenüber, der selbst wieder auf der Kreuzfahrt aus ritterlicher Gesinnung heraus Gaben verteilt (1902/05).

Aber die germanische Komponente spielt eine untergeordnete Rolle. Rein kommt sie in folgendem zum Ausdruck:

dô fuor er ze lande
mit vil stolzer ritterschaft
im volgete grôziu kraft.
beide ritter und knechte.
der phlac er wol ze rehte:
er gap in schatz und gewant.
mit sîner willigen hant
machte er im die werlt holt.
er ensparte silber noch daz golt
vor keinem sînen êren. (146/55).

Wobei zu beachten ist, daß „reht“ (150) im mittelalterlichen Ethos sowohl Recht wie Pflicht bedeutet.

Salman und Morolf.

Das Gedicht „Salman und Morolf“ ist ohne sittlichen Kern, fromme Äußerungen sind sehr gering, heldisch-aristokratische Züge fehlen fast ganz. Heiden und Christen stehen sich gegenüber ohne gegenseitige Wertung. Man kann etwa, weil Spielleute darin handlungsbestimmend sind, von „spielmännischer Armut“ und „spielmännischem Reichtum“ reden: Das christliche Gebot, den Armen zu helfen, ist abgeglitten ins Banal-Triviale, die Geschenke und Gaben der Großen werden vom Volke mißbraucht, Spenden sind das einzige Bindungsmittel zwischen Fürst und Gefolgschaft, und darin zeigt sich die Gesinnung des Gedichtes. Es gibt so eine „spielmännische Freigebigkeit“ (2004/8), und die Wendung „guot durch êre nemen“ (1337) entbehrt des großen ethischen Gehaltes. Morolf, als armer Pilger verkleidet, empfängt vom Torwächter des Königs Trank (3369/94), vom König selbst Gold (3438/59) und einen goldenen Fingerring (3506/38). Paradox mutet es an, einem „stolzen degen“ Trinkgeld, botenbrôt, zu geben:

einen shilling gab im Princiân:
daz solt dû zuo botenbrôt hân,
dû vil stolzer degen guot,
und kêmest dû zuo mînen hûs,
ich buozte dir dîn armuot (3665/70).

Ebenso entbehrt die Stellung zum Reichtum des innerseelischen Gehaltes; die Spielleute sind stattlich gekleidet, kostbare Kleider und große Pracht sind absolute Werte, die ohne Bezug zu höheren allein stehen und nur äußerliche Dekoration sind. Allein nach diesen schätzen die Fahrenden auch den Charakter der Gebenden ein. Salomon ist das Vorbild des reichen, schenkenden Fürsten, und er wird deshalb besonders gelobt: vil rîcher kuning Salmân (3003, auch 3163, 3315). Das Absinken hoher sittlicher Forderungen zeigt die Tatsache, daß ein Spielmann sich auf Gott beruft, wenn er um Gabe bittet:

ez kam ein armer durftiger gevarn,
er was ein armer schemelêre,
er bat durch den got, den ich geloubet an,
daz ich im ein gâbe gêbe (3604/7).

Den frommen Verfasser läßt die Bezeichnung des Heiden Memerolt erkennen, der Land und Leute besitzt und deshalb übermütig genannt wird. Guot mit Uebermut zu verknüpfen, superbia zu besitzen, ist das Kennzeichen geistlicher Denkart dieser Zeit;

er waz ein ubermutig heiden
und hette lûte unde lant (114/5).

Aber auch adlige Züge fehlen, wie gesagt, nicht ganz:

die tische rihte man
vor Fôren dem heidenischen man
als einem rîchen fursten
nâch sînem adele wol gezam (1120/23).

Die Königin darf nur echtes Gold annehmen, damit sie an ihrer Ehre keinen Schaden nimmt:

sie bat ez gein der sunnen haben,
ob er daz ane iht sêhe
daz ir an den êren mohte geschaden (499/501).

Der Wiener und Münchner Oswald.

Fast ganz in demselben Ton sind der Wiener und Münchner Oswald gehalten. Das Religiös-Caritative herrscht vor, der Minnedienst fehlt. Das Erbe der Clunyzeit gibt sich in dem Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams zu erkennen. Christus wird als Bettler gesehen. Aber Oswald übt milte und erbermde (Wiener Oswald 771/6; M. O. 121—126, 27, 3, 3201 ff.), wird also in das praktische Leben hineingestellt. Diese Wendung ins Weltbejahende zeigt sich vor allem darin, daß von ihm gesagt wird, ihm dienten viele Königreiche (M. O. 7/8, 12), daß er ein kuning rîche genannt wird (W. O. 226, 439—442); ja sein Vater habe ihm rîchtuom und guotes âne mâz (W. O. 12/3) gegeben. Es herrscht eine Freude am Besitz: ..... unde wurden gerne guotes rîche (M. O. 2270). Ja, Oswald fordert von einer Königin, die ihm einmal zugehören soll, durchaus höfische Tugenden wie Edelmut, Reichtum, Schönheit, Ehrenhaftigkeit und Anständigkeit:

ein küniginne edele unde rîche
der lîp sî kluoc unde minneclîche,
ir êre michel unde grôz
unde diu sî mîn genôz? (M. O. 155/58).

Also so stark ist höfische Denkart schon geworden, daß selbst rein christliche Personen in höfischer Sicht geschaut werden, daß ein frommer Verfasser aus Freude am Besitz den Reichtum durchaus bejahen kann. Daß diese ideale Königin nicht nur christlich sein muß, sondern auch heidnisch sein kann (M. O. 154), gibt einen Hinweis auf die höfische Toleranz.

Orendel.

Trotz des Einschlages weltlicher Elemente im Oswaldgedicht hatte dieses in christlicher Entsagung geendet. Orendel führt dieses asketische Prinzip noch stärker durch, er verzichtet auf allen Besitz, und damit wird die höchste Stufe christlicher Weltabwendung erreicht, wie das Gedicht ja auch den Sieg des Christentums über das Heidentum

versinnbildlichen soll. Höfischer Einfluß ist somit kaum aufzuweisen, wenn man nicht gerade in der Bezeichnung des rîchen künigs (3769) einen solchen sehen will; spielmännische Belohnungen spielen auch hier eine Rolle (1169 ff., 56 ff., 2331 ff.).

Otte, Eraclius.

Diese Dichtung ist ein eigenartiges Gemisch aus Liebesgeschichte, Kreuzzugslegende und Ritterroman. Es treffen sich deshalb auch hier die verschiedensten Elemente; und eine einheitliche Beurteilung und Stellungnahme zu Armut und Reichtum ist nicht aufzuweisen. Der Grund ist, daß das Gedicht, das nach 1215 entstanden ist, dadurch eigentlich schon ins Hochhöfische gehört, daß aber die geistliche Tendenz des frommen Verfassers Handlung und Haltung zu sehr mitbestimmt. Wir werden auch hier das rein christliche Element zuerst betrachten, um dann das ritterlich-höfische folgen zu lassen.

Den eigentlichen Inhalt bildet, wie in vielen Dichtungen dieser frühhöfischen Sturm- und Drangzeit, die Gewinnung des Hl. Kreuzes, die Geschichte und Offenbarung der göttlichen Weltregierung. „Otte ist der fromme Gelehrte, der nur Gott untertan sein will" (Ehrismann). Der reiche Eraclius, der edel burgaere (167), steht am Ende seines Lebens als armer Mensch da; die Frau soll auf den Spruch eines Engels hin ihr ganzes Eigentum den Armen geben: und gip den armen dîn gewant (251). Denn vor dem Tod schwinden Weisheit, Schatz, Reichtum, Burg und Festung dahin:

den tôt mac erwenden niet
deheines mannes wîstuom,
schaz noch der rîchtuom,
burge noch veste. (498/01).

Ja, ein stark von clunyazensischer Weltverachtung beeinflußter Geist zeigt sich in der eingehenden Beurteilung von Armut und Reichtum, die dem Verzicht auf Reichtum folgt (614/34). „Armut und Reichtum" werden also schon als Problem empfunden; der Nachteil der Armut und die schlimmen Folgen werden geschildert:

sie râtet dem edelen wîbe,
daz si an ir lîbe
underwîlen missetuot
leider durch eine kleine guot (621/24).

Dagegen verleiht der Reichtum Schönheit und Wert, Ansehen und Ehre; aber — so fügt der geistliche Verfasser hinzu — meistens gerät der Reichtum an den Unrechten, der weder Tugend, Ehre noch Sinne hat, den Reichtum richtig zu verwenden und ihn als Mittel zu höheren Werten zu benützen. Die pessimistische Beurteilung des geistlichen Verfassers tritt klar hervor:

zuo swem sich diu (diu rîchheit) gesellet,
den machet sie schoene unde wert:
si verseit im lützel, des er gert.
si ist manegem zagen holt
unde gît im silber unde golt
unde manic rîche wât.
der weder tugent noch sinne hât (628/34).

Dieselbe Tendenz zeigt sich in der Verbindung des Reichtums mit der superbia, der christlichen Hauptsünde; ein geistlich gebildeter Verfasser kann sich Reichtum immer nur mit Hochmut und Hochfahrt vereint denken, er kennt nicht die Tugend der mâze, die allen Werten, auch dem guot, seine Funktion gibt und auch den Reichtum erst in vollem Sinne wertvoll macht. Otte stellt dem glanz- und prachtvoll daherreitenden Eraclius

der herre was gesezzen
ûf ein edel râvît.
purpur unde samît
was allez sîn gewant.
daz kriuze fuorter in der hant
mit michelre hôchvart (5214/19)

Christus gegenüber, der nur auf einem armen Esel durch das Tor Jerusalems kommt:

dô got in sîner menschheit
einen esel durch die porten reit,
dô fuor er niht, al du tuost.
dîner hôchvart du engelten muost (5231/34).

Eraclius übt Buße und entsagt: er leite an sich kleider diu wârn armeclîch (5249/50).

Zwischen geistlicher Entsagungsmoral und höfischer Weltzugewandtheit, die aber niemals das Göttliche vernachlässigt, steht die Armut, die die beiden Liebenden erdulden. Hier ist weder Armut als positiver Wert gesehen, noch der Reichtum verneint; vielmehr drückt sich hier der Übergang zu höfischer Haltung aus: die absolute Bejahung des Reichtums, aber auf der anderen Seite die Kraft zur Entsagung um höherer Werte willen. Die Quelle des Gedichtes, der Versroman Eracles von Gautier von Arras, läßt den Kaiser, der seine Frau dem Parides überläßt, ein Landgut und 100 Mark jährliche Rente schenken; der deutsche Dichter Otte aber läßt die beiden Liebenden ein entbehrungsreiches Leben führen: Sie fühlen sich auf einem einfachen Bett von Stroh, in Armut und Elend, wohler als in Reichtum und Glanz des Kaisers:

ûf einem strô was ir baz,
dâ sî bî im lac oder saz,
danne mit aller der zierheit,
die ûf des kaisers bette was geleit (4395/98).

Es sind hier, abgesehen von der noch nicht gefundenen Versittlichung und Einordnung der Lebensmächte, erste Ansätze zu einer ganz neuen Beurteilung von Armut und Reichtum, wobei sowohl der Reichtum bejaht, wie auch der Armut ein Wert zuerkannt wird; sie wird andere und höhere Güter schaffen lehren, wird also Mittel sein auf dem Wege zu Reichtum, Ehre und Gott. Und wir wollen ihr deshalb, im Unterschied zur negativen Armut der Clunyzeit, einen positiven Wert beilegen, weil sie lebensbejahend und kulturschaffend zugleich ist.

Diese höfische Tendenz tritt noch klarer zutage, insofern die Erwerbung des Besitzes nicht oder nicht ganz geleugnet wird. Als die Herrin alles guot den Armen gegeben hatte und sie selbst arm dastand, machte sie sich daran, ihren Lebensunterhalt selbst durch Nähen und Spinnen zu verdienen:

do ir des guotes zeran,
sie naete unde span
und gewan dâ mit ir spîse (649/51).

Unhöfisch wäre hieran der Erwerb des täglichen Brotes als solcher. Aber hier werden Leid und Armut nicht als Anzeichen für ein Vorherbestimmtsein des Menschen für ein außerweltliches Gottwesen angesehen, sondern als ein Unglück, das beseitigt werden muß und dessen Beseitigung auch Gott von ihm fordert:

daz tet er niuwan umbe daz,
daz sie sich begiengen deste baz
und mit dienste guot erwürben
und von armuot niht verdürben 671/74).

Mit dienst und arebeit soll also, wie im Hochhöfischen, Reichtum erworben werden. Armut ist Weg, Reichtum Ziel. Und der Frau geziemt ob ihrer Schönheit wohl Reichtum und Macht:

ir lîp was so minnesâm
geschaffen wol und schône.
ir zaeme wol diu krône,
rîchtuom unde grôz gewalt (2014/17).

Und die Zusammenstellung der Worte ze rehte (= Recht und Pflicht), rîchheit und saelde, welches letztere doch der Inbegriff der höfischen Vollkommenheit ist, gibt dieser Tendenz den krönenden Abschluß und deutet auf die Klassiker hin:

swer ze rehte kan getragen,
kunst und grôze rîchheit,
daz ist ein michel saelecheit
(1856/58).

Athis und Prophilias.

Diese Richtung zum Hochhöfischen wird in „Athis und Prophilias“ nur noch verstärkt: Nicht nur taucht das Adjektiv rîch(e) (D, 10) auf, nicht nur wird die adlige Abkunft noch im Tode zu wahren versucht:

Dâ legit uns beidin samt în
(Wende wir tôt gesellin sîn)
In also rîche serke,
Daz man dâ bî wol merke
Daz wir wol adil mochtin habin, (F, 83—87),

sondern auch die christlich nivellierende Tendenz, den Armen dem Reichen gleich zu werten, falls er sonst den Tugenden eines höfischen Menschen entspricht, kann hier aufgewiesen werden:

Vunne rôme was iz sô gestalt,
Daz der rîchîn gewalt
Ubir die armin nine gienc (A, 125/27).

Morant und Galie.

Die Grundstimmung des Gedichtes ist eine fromme, natürliche, derbere, also ausgesprochen frühhöfische Lebensauffassung, was auch in dem Fehlen des Begriffes der mâze zum Ausdruck kommt. Wieder zeigt sich ein Gemisch von verschiedenen Grundtrieben. Ein glänzendes Fest am Schluß spielt eine wichtige Rolle, bei dem wieder Kaiser Karls Milde und Gebefreudigkeit (5407/10) zu Tage tritt, besonders Spielleute belohnt werden. Wendungen wie manigen vursten rîchen (1864), die edil ridder ind rych (1948), der konynck ryche (2303, 3649) sind mehr formelhaft zu werten als bewußt-sinngebend. Vielleicht sind aber diese für die im Entstehen begriffene Kultur so kennzeichnenden und typischen Adjektive auch allmählich so sehr ins Bewußtsein des Volkes und des Dichters gedrungen, daß sie schon als ganz selbstverständlich empfunden werden und Instinkt geworden sind. Reich sein gehört nun einmal zum Ritterleben. Eine milde Gesinnung ist aber auch hier aufzuweisen: Die Unterscheidung der Menschen regelt sich nicht nach dem Besitz:

Sy syn arme, sy syn rîche,
Dat sy komen all gelîche (5109/10 ebenso 4915/6).

Wigamur.

Neben den üblichen höfischen Schilderungen von Pracht und Reichtum (W, 1745—1748; M, 4883/66) und der Verwendung des Adjektivs rîch (M, 4988; M, 5125/6; M, 4884) bringt diese ritterliche Dichtung an Neuem vor allem die ethisch-fördernde Haltung:

Geklaidet und geritte wol,
Was ain ritter haben sol,
Des hete sy alles genug. (W, 1756/58).

Den Armen und Reichen soll eine gerechte Beurteilung zuteil werden:

Und richtet zuo rechte.
Dem herren un dem knechte.
Armen und rîchen. (M, 2228/30).

d) Die Heldendichtung[77]).

Das Wiederaufleben und stärkere Hervordrängen germanischen Lebensgefühls um 1200 kommt nicht nur in der spezifisch höfisch-ritterlichen Dichtung dieser Zeit zum Ausdruck, sondern findet seine schönste Verkörperung in dem Entstehen der Heldendichtung, von der vor allem das Nibelungenlied und die Kudrun zu nennen sind. Die höfische Dichtung hatte eine starke Wandlung durchgemacht; orientalischer, antiker, christlicher, germanischer, französischer und englischer Weltauffassung entsprungener Geist gingen eine wohl harmonische Verbindung ein, aber das Spezifisch-Germanische wurde doch oft stark zurückgedrängt. Umso mehr muß es daher auffallen, daß die alte Herrenmoral, die „nationale Ethik", wenn man so will, umso reiner wieder an die Oberfläche kommt. Aber auch diese wird natürlicherweise nicht ohne Einfluß bleiben von den Elementen, die die höfische Kultur ausmachen. Germanisches und christliches Gedankengut vor allem werden sich vereinen und auch die Stellung zu Armut und Reichtum entscheiden. Man hat diesen Einfluß im einzelnen genau nachgewiesen[78]); uns kommt es im Rahmen dieser Arbeit nur darauf an, das germanische und das christliche Element getrennt zu betrachten und auf Stellen hinzuweisen, wo beide eine Verbindung eingegangen sind oder eine andere Stellungnahme ergeben; und wie weit sie sich darin dem höfischen Ethos nähern oder von ihm entfernen.

Stimmt es also, daß die „nationalen Stoffe" ein Wiederaufleben altgermanischen Lebensgefühls bedeuten, so muß sich demgemäß eine größere Freude am Besitz zeigen lassen, eine größere Betonung des Reichtums als im Früh- und Zentralhöfischen, damit eine stärkere Zurückdrängung des christlichen Entsagungsprinzips. N i c h t darf die Liebe zum Reichtum um der Ehre willen gleichgesetzt werden mit der christlichen Ursünde, n i c h t darf Reichtum ein Hinderungsgrund sein, vor Gott oder dem Schicksal darum weniger anerkannt zu sein, vorausgesetzt, daß die höheren Werte erstrebt werden. N i c h t darf Armut als einziger Weg zu Gott angesehen werden, und n i c h t darf das Ziel des Lebens nur Entsagung und Jenseitsglaube sein, sondern es müßte, wie im Altgermanischen, Armut als Schande, wenigstens als Übel angesehen werden, und die Aufhebung derselben und die Steigerung des Besitzes müßten ein Ziel des Lebens sein im Rahmen des Ansehens

77) Aus äußeren Gründen bleibt hier die Dietrichs-Epik unberücksichtigt.
78) Vgl. die Dissertation von H. Dasch: Höfische Elemente im Heldenepos, Frankfurt 1926.

und der Würde der Menschen untereinander. — Diese Behauptung trifft durchaus zu. Reichtum wird unbefangen erstrebt, alles Reckentum der Völkerwanderungszeit bricht wieder hervor, der Machttrieb ist ein wesentliches Element dieser Dichtung. Nicht nur wird Reichtum als Symbol der Ehre gesehen., als Kundgebung innerer Tüchtigkeit nach außen, sondern als notwendiges Korrelat des edlen Helden. Gold ist das Symbol dieser Macht, ist Mittel zur Tat, und der Schatz, der in den alten Mythen so stark hervortritt, ist für die Fürsten unentbehrlich. Aber dieser Reichtum wird, im Unterschied zum Hochhöfischen, nicht als Gottes Gabe angesehen oder als vom Schicksal gegeben, sondern ist wiederum Verdienst der Menschen, ist Ergebnis der Tüchtigkeit des einzelnen oder der Gemeinschaft, wenngleich auch hier der einzelne an die Stelle der Gemeinschaft tritt und Fürsten eine besondere Beleuchtung erfahren. Armut spielt — im ganzen gesehen — keine Rolle; wo von Armut die Rede ist, handelt es sich um christlichen Einfluß; dieser findet sich vor allem in der milderen und humaneren „Kudrun".

Das Nibelungenlied.

Kennzeichnend für diese Betonung des Reichtums ist vor allem das Adjektiv rîch, das allen Helden des Nibelungenliedes, das diesen alten Typus noch am reinsten zeigt, beigelegt wird und das fast in jeder Strophe zu finden ist. Aber nicht nur Personen sind es, die mit rîch (= materiell reich) bezeichnet werden, sondern vor allem Realwerte, Gegenstände, Länder, Häuser usw., ja Gott selbst. Eine Zählung der Adjektive rîch(e), in diesem Sinne gebraucht, ergibt rund 195 Belege für das Nibelungenlied[79]). Die große Bedeutung des Reichtums und des Besitzes wird dadurch klar. Diese Helden hängen am Besitz, und für sie wäre es eine große Schande, ohne Land und ohne Leute, ohne Gefolgschaft und ohne Eigentum zu leben. Ihnen würde es nicht klar werden, daß auch Armut eine Tugend bedeuten und einen positiven Wert haben könne. Ein besitzloser Held würde für sie auch recht- und ehrlos sein, da er ja seine Unfähigkeit durch seine Armut bewiesen hat. Von den zahllosen Beispielen, die den reichen Besitz betreffen, führen wir nur einige an:

..... drîe künge edel unde rîch (4, 1)
Gunther den vil rîchen (77, 3)
Uote diu vil rîche (1285, 3)
manic goltvaz rîche (1328, 3)
eine purc vil rîche (1332, 2)
was Sîfrît rîch dés guotes (1368, 3)
ire reisekleider wâren rîch und sô wol getân (1434, 1)

79) Natürlich umfaßt rîch dabei noch mehr und tiefere Bedeutung, also etwa: mächtig, angesehen. Immer aber ist die von lat. dives eingeschlossen.

rîch und vil edele, starc und wol getân (1915, 2).

Dem entsprechen nicht nur die ausführlichen und vielen Beschreibungen von glänzenden Rüstungen, Kleidern und großen Festen (439, 2—3; 506, 2; 516, 2—3), sondern die bewußte und gewollte Betonung des großen Reichtums und die aus ihm abgeleiteten Rechte und Entscheidungen. Kriemhild steigert ihre Rachegelüste an Hagen durch den Hinweis auf den ungeheuren Reichtum, den sie nun, da sie Etzels Frau geworden ist, beliebig nach ihren Wünschen verwenden kann. Stolz und Übermut sprechen aus den Worten:

ich pin sô rîche unt hân sô grôze habe
daz ich mînen vînden gefüege noch
ein leit. (1396, 2—3).

Sogar noch im Tode wird die genossene äußere Ehre zu wahren versucht: In einen rîchen phellel man den tôten want (1051, 1). Es ist dies ganz anders gesehen als etwa in geistlicher Dichtung; dort wird beim Tode auf die Vergänglichkeit des Körpers und auf das Verlassenmüssen der Reichtümer hingewiesen; über ihr liegt der Schatten der Vergänglichkeit, und das Leben selbst wird kaum oder wenig gewertet. Hier sind Leben und Tod zusammen gesehen; die Reichtümer begleiten den Verstorbenen noch bis ins Grab hinein.

Die höfische Terminologie findet sich auch hier; wie Reichtum im Germanentum mit Ehre und Heroismus verbunden war, so hier um 1200 mit vrô, gemeit, hôhem muot und höfesch:

Vor Etzeln dem künege ein gesinde reit,
vrô und vil rîche, höfesch und gemeit,
wol vier und zweinzec fürsten, rîch unde hêr,
daz si ir vrouwen sâhen, dâ von engerten si niht mêr
(1342, 1—4).
dô bôt in rîche gâbe Gunther der künec guot,
und scuof in sîn geleite: des stuont im hôhe der muot
(164, 3—4).
sô helde varent rîche, sô sint si hôhe gemuot
(1171, 4).

Aber die Gier nach Besitz wird genau so verurteilt wie im Altgermanischen und wie sie die höfische Ethik der mâze verurteilt:

diu gir nâch grôzem guote vil boesez ende gît
(1554, 2).

Denn lediglich um der Ehre willen dient der Reichtum, daz alsô stolze helde ein êre mügen tragen (62, 3; ebenso 1434, 1—3); und Brunhild benutzt den großen Reichtum Siegfrieds, um spöttisch zu Gunther zu bemerken, daß auch er trotz seiner Vollkommenheit Gehorsam und Treue seinem Gefolgsherrn gegenüber beweisen muß:

swie hôhe rîche waere deheines küneges man,
swaz im gebüte sîn herre, daz sold er doch niht lân
(728, 1—2).

Über dem Besitz steht die Tugend, die an ihn geknüpft ist, die milte (40, 2—4; 1369, 1—4; 1372, 1—2); und auch die Liebe setzt sich über materielle Schranken hinweg: Giselher heiratet Rüdigers Tochter, ohne daß diese königlichen Geschlechts wäre, d. h. ohne daß sie königliche Ausstattung besäße; Schönheit und Zuneigung entscheiden hier:

Dô sprach der marcgrâve: „wie möhte daz gesîn,
daz immer künec gegerte der lieben tohter mîn?
wir sîn ellende, ich und mîn wîp:
waz hilfet grôziu schoene dan der juncfrouwen lip"?
(1676, 1—4).

Eine humanere und optimistischere Gesinnung greift um sich. Das guot spielt auch hier nicht mehr die Rolle, die es einst in alter Zeit gespielt hatte, und auch auf die Heirat hat diese Wandlung einen Einfluß. Aus Mitgefühl mit den Leidenden und Armen sieht man über fehlende Dinge und Mängel hinweg oder versucht, denselben ihr Los erträglicher zu gestalten:

swer einer marke gerte, dem wart sô vil gegeben
daz die armen alle muosen vroelîchen leben
(515, 3—4).
Den armen unt den rîchen begonde si nu geben.
(1128, 1).

Und der Einfluß der neuen Religion drückt sich besonders darin aus, daß für das Seelenheil des einzelnen Menschen, für Siegfried, dessen Schatz geteilt und an die Armen gegeben wird:

ze drîzec tûsent marken, oder danach baz
warb durch sîne sêle den armen dâ gegeben.
(1063, 2—3).

Das Kudrunlied.

Diesen Charakter des Heroisch-Weltzugewandten trägt auch das andere Heldengedicht: die „Kudrun". Aber im Gegensatz zum Nibelungenlied, welches noch zu viel altes Lebensgefühl — Rache, Tragik, Untergang — aufweist, ist die „Kudrun" versöhnlicher gestimmt. Die mildere humanere Gesinnung der höfischen Epoche hat sie schon viel mehr in ihren Bann gezogen als das Nibelungenlied. Deshalb weist sie auch viel mehr christlich-barmherzige Züge auf als diese. Das Ende ist heiter und versöhnlich; Kriemhild war die großartige Vernichterin und Rächerin, Gudrun ist die große Dulderin und Leidende, die durch mildes Gemüt den Sieg erringt.

Die heroische Liebe zum Reichtum drückt sich wie im Nibelungenlied nicht nur in den zahlreich auftretenden Adjektiven rîch aus (Hetele der rîche, 207, 1; ein rîcher künic 1, 1; rîch gewaete, 12, 2; der künec, der was rîche, 238, 2; Kudrun der rîchen (1207, 3)), sondern auch in der starken Herausstellung des großen materiellen Besitzes überhaupt. Guot und êre sollen erworben werden (2, 4); niemand sei so reich wie Sigebant (29, 1—3); eine ritterliche Fahrt muß reich ausgestattet sein (1103, 1—4); reiche Paläste sind das Zeichen königlicher Herrschaft, und durch ihre Existenz wird Sorge vertrieben:

mîn sorge ist nu ringe, sît ich gesehen hân
wol siben palas rîche und einen sal vil wîten.
(1145, 2—3).

Sigebant, der reiche König, soll die beste der reichsten Königinnen heiraten, und Hagen will seine Tochter Hilde keinem geben, der swacher danne er waere (201, 3); mit Erstaunen und Verwunderung wird hervorgehoben, daß Hagen trotz seines großen Reichtums sich herabläßt, seinen Gästen für die ihm erwiesenen Geschenke zu danken: swie rîche er selbe waere, er dancte den gesten âne mâze (306, 4) und ihnen entgegenzugehen: swie rîch der Hagene waere und swie hôchgemuot er gie in hie engegene (334, 1—2); und Wate fühlt sich zu reich, um von anderen noch Geschenke anzunehmen: ze rîch ich dazuo bin, daz ich iuwers goldes mit mir iht füere hin (434, 1—2). Die Boten, die zur Werbung ausgeschickt werden, werden reichlich ausgerüstet zum Zeichen königlicher Würde (603, 1—3).

Daß aber Reichtum auch von diesen Reckengestalten lediglich als Mittel benutzt wird, um mit ihm Gefolgschaft zu lohnen, Freundschaft zu zeigen, Geschenke zu geben, drückt folgende Stelle klar aus:

ez ist an rîchen fürsten ein harte kranker muot,
die zesamene bringent âne mâze guot,
ob si'z mit recken niht willeclîchen teilen.
(32, 1—3).

Nicht ästhetische Nutznießung der irdischen Güter wird vom echten Helden gefordert, sondern ethische Verwertung im Dienste der Ehre (so auch 21, 1—4; 41, 1—3; 65, 3; 149, 3—4; 162, 3—4; 190, 2—4; 551, 1—4; 1675, 4); deshalb ziemt es sich nicht für einen Menschen wie Wate, wie ein Kaufmann Reichtümer anzuhäufen, sondern sie seiner Gefolgschaft zu geben:

mîn habe ist vil selden müezic her gelegen.
ich teilde s'ie mit helden, daz ist noch mîn gedinge.
(253, 2—3).

Und in das Lebensgefühl des eigentlichen Höfischen weist wiederum die Zusammenstellung der termini technici dieser Zeit:

In sahen frouwen e d e l e dâ er was gegân
in sînen h ô h e n z ü h t e n für froun Hilden stân.
man sach in der gebaere Hartmuoten den r î c h e n
daz er e d e l e minne an h ô h e frouwen gerte
billîchen (622, 1—4).

Und hôhe minne verlangt großen Aufwand (268, 1—3). Ja, es findet sich sogar die Verbindung von hôh und guot: der was von h ô h e m g u o t e lange ein herre (1685, 4).

Eine pessimistische Lebenserfahrung läßt den Dichter den Satz aussprechen, daß bei armen Leuten oft Reiche gut aufgehoben sind, daß dieselben aus Wissen um das eigene Elend Mitgefühl mit den Mitmenschen haben und sogar noch dem Reichen mit Rat und Tat beistehen: dicke bî den armen habent rîche liute guote wünne (656, 4). Deshalb sei Zucht und Leistung bei Armut höher zu werten als Feigheit bei Reichtum. Christliche Seelenhaftigkeit scheint auch hier schon starken Einfluß zu gewinnen. Dazu stimmt, daß Arme und Reiche nebeneinander, ohne besondere Hervorhebung der Reichen, genannt werden: gekleidet vlîziclîchen ... die armen zuo den rîchen in liehte sarwât (463, 1—2); und ebenso die Tatsache, daß die Sorge für die armen Leute hier in der „Kudrun" eine größere Rolle spielt als im Nibelungenlied. Sigebant rächt den Kummer der Armen aus milder Gesinnung (man beachte die Verbindung des archaischen Lebensgefühls der Rache mit dem christlichen des Mitleids!), er rach der armen anden (20, 3). Sogar der alte, grimmige Hagen ist nachsinnig gezeichnet: Sît schuof er herverte in sîner vînde lant — durch die armen füeren wolt er deheinen brant (195, 1—2). Die Armen werden besonders in Obhut genommen: die armen sie dô alle mit freuden heim ze herberge sanden (550, 4); den Toten zum Gedächtnis wird ein reiches Kloster gestiftet (909, 1—4), deren Kleider und Rosse verkauft und aus diesem Erlös den Armen geholfen (910, 2—4). Um ihr Unglück und Elend fleht man Gott um Hilfe an (1502, 4).

Ein Schimmer von Artusromantik und Märchenwelt auf dem Berge ze Gîvers dringt ein:

Dâ leben die liute schône; sô rîche sî ir lant,
. . . . . .
. . . . . jâ ist ir armüete harte kleine.
(1129, 1—4).

Die Heldendichtung hat klar gezeigt, wie Reichtum einerseits eine größere Rolle spielt als in frühhöfischen Dichtungen, wie dieser wiederum unter dem Gebot der Ehre menschenbezogen gesehen wird, sowie es im Altgermanischen der Fall war; wie aber andererseits den

alten Recken eine mildere und mitleidige Gesinnung beigelegt wurde, wie christlicher Schutz der Armen auch in diese „nationale“ Dichtung eindringt und die Stellung des Reichtums, dem alten Ethos gegenüber gesehen, verschiebt zugunsten eines Höheren, Gottes. Aber das, was wir in der frühhöfischen Dichtung als spezifisch neu herausstellen konnten, diese bewußte Bezogenheit der irdischen Güter auf den Schöpfer, das Erlebnis der Gnade und der Wille. Reichtum als Gabe Gottes anzusehen, die die Synthese von Ehre und Gott. die Harmonie von welt und gotes hulde. zur Folge hatte, das fehlt hier, wie überhaupt allgemein gesagt werden kann, daß in beiden Dichtungen eine harmonische, einheitliche Linie weder künstlerisch noch gehaltlich besteht. Diese Welt schwingt wieder um i h r e n Mittelpunkt, die Ehre; die frühhöfische versuchte, einen Weg von der Ehre zu Gott zu gehen und die Seinsmächte in Harmonie zu bringen. Dies ist ihr, wie von uns gezeigt werden konnte, teils in sehr starkem Maße, teils in minderem Maße, ja oft sogar so, daß es einem Abgleiten in die alte Anschauung um 1100 gleichkam, gelungen; aber es war ein Versuch und ein Weg. Die Synthese der Lebensmächte und die Schaffung eines harmonischen Weltbildes blieb der hochhöfischen Zeit vorbehalten, und deren Repräsentanten waren vor allem Wolfram, Hartmann, Gottfried und Walther. Ihnen und ihren geistigen Zeitgenossen gilt unser weiteres Augenmerk.

IV. Armut und Reichtum in hochhöfischer Dichtung.

Die geistige Äußerung der staufischen Hochkultur um 1200 ist die Dichtung, die sich um die großen Namen Hartmann von Aue, Wolfram von Eschenbach, Gottfried von Straßburg und Walther von der Vogelweide schart. Sie sind die Führer dieser Zeit und bestimmen die geistige und weltanschauliche Stellung zu Welt und Gott. Von ihnen wird auch eine bewußtere Auseinandersetzung mit dem Problem Armut—Reichtum, als es in der frühhöfischen Dichtung der Fall sein konnte, zu erwarten sein. Sie werden die eigentlichen Träger einer neuen Lebensauffassung sein, die abgeht von einseitig kirchlicher Verachtung der Welt, die aber auch in geradezu großartiger Weise eine neue Haltung zu den ewigen metaphysischen Problemen einnehmen. Sie sind es, die dem Leben seine neue Form geben und aus ihm abgelesene Gesetze durch sittliche Überhöhung zu den ihrigen machen. Sie sind es, die Gott und Welt in Ordnung und Harmonie zueinander bringen. Sie sind es, die zurückkehren zu altgermanischer Lebensbejahung, aber gleichzeitig das Christentum in geradezu großartiger Weise veredeln und aus einer gsunden Synthese beider Elemente, die keine Aufhebung eines Teiles bedeutet, eine neue Kultur schaffen, die Kultur, die wir gewöhnt sind, die höfische oder hohenstaufische zu nennen. In beiden Bezeichnungen drückt sich ihr eigentlicher Charakter schon genügend aus: Es ist wirklich eine „höfische", d. h. adlige Kultur; und es ist wirklich eine „hohe" Zeit, in politischer wie in kultureller Hinsicht. Beides ist hier um 1200 harmonisch miteinander verbunden.

Das große geistige Gesetz dieser Dichtung und Lebensform ist die mâze. Sie, die große Tugend aller Tugenden, die höchste Zucht bedeutet, bestimmt auch unser Problem. War oft in altgermanischer Zeit Reichtum allzu sehr erstrebt worden, war, von hier aus gesehen, Besitz vielleicht allzusehr das Maß für die Tüchtigkeit des einzelnen Menschen gewesen, hatte das Materielle vielleicht eine allzu große und entscheidende Rolle gespielt — vielleicht ein Hauptgrund mit, daß diese hohe Wertschätzung alles Besitzes vom Christentum als krasses Heidentum verschrieen werden konnte —, und war diese Tendenz dann in clunyazenischer Zeit ins Gegenteil umgeschlagen, in die Flucht vor der Welt und ihrem Reichtum, so kann man jetzt, dem Lebensgefühl nach, diese höfische Zeit als die gesunde und heilsame Mitte beider Pole bezeichnen. Der Germane war in der Äußerung seines Machtwillens tatsächlich in Gefahr, sich oft an die „Welt" zu verlieren, der christliche Mönch war tatsächlich in Gefahr, über allem Jenseits-

dienst die ihn umgebende alltägliche Welt und ihre Erfordernisse zu vergessen und schließlich einem bloßem Idol nachzuhängen; die hochhöfische Zeit brachte den Ausgleich im Ideal der Zucht. Damit war dem Irdischen wie dem Göttlichen Genüge getan. Die Zeit hatte ihre eigene Form gefunden. Von diesem Wert der mâze her entstand das Gesetz des ordo, der das typische Kennwort mittelalterlicher Weltanschauung, Dichtung und Philosophie geworden ist. Alle Seinsmächte und alle Dinge empfingen ihre Ordnung und Einordnung in einem zu Gott, zum summum bonum, gradualistisch abgestuften Weltbau. Am untersten Ende dieses pyramidenhaften Weltbaues stand die nackte Materie, der Reichtum. Es ist gezeigt worden, daß, da bei germanischer Weltauffassung, der die Ehre, also das Menschentum als solches, im Mittelpunkt des Lebens stand, also „eine Stufe tiefer" als die höfische war, der Reichtum eine große Bedeutung gewinnen konnte. Und es wird, von hier aus gesehen, klar, daß die hochmittelalterliche Welt — von Auswüchsen immer abgesehen —, die um i h r e n Mittelpunkt, Gott, kreiste, dieses nur irdische Gut minder stark bewertete, ja es oft fast ganz vergessen konnte. Die Verschiebung dieser Werte, die sich zuerst in einer Loslösung der ehemals so fest verbundenen Lebensmächte der Ehre und der irdischen Güter voneinander kundgab[80]), um dann im Dualismus zu enden, hat sich um 1200 dahin ausgewirkt, daß unter dem gnädigen Gott des Christentums eine optimistischere und verzeihende Weltbetrachtung Einfluß gewann, die allerdings oft ihr altes Erbe nicht verleugnen konnte. Wie wir die germanische Weltauffassung als wesentlich anthropozentrisch darstellen konnten, ist die höfisch-christliche in allen ihren Erscheinungen als theozentrisch zu werten. Deshalb ist die Haltung, trotz großer Schätzung des Besitzes, um einen Grad toleranter, duldender, nachsichtiger. Das Ziel blieb — Reichtum; aber Armut wurde, im ganzen gesehen, nicht gerade als Schande wie ehemals, aber als Übelstand und Not empfunden, die beseitigt werden mußten.

Der größte mittelhochdeutsche Lyriker und Spruchdichter, Walther von der Vogelweide, hat dieses Gesetz der mâze, angewandt auf unser Problem Armut — Reichtum, am deutlichsten ausgesprochen in seiner „Ermahnung an die Jugend"[81]):

. . . . . .
lâ dir niht ze wê sîn nâch dem guote:
lâ dir 'z ouch niht z'unmaere sîn.
und volges dû der lêre mîn,
sô wis gewîs, ez frumt dir nach dem muote.
die rede wil ich dir baz bescheiden.
lâst dû dir 'z ze sêre leiden,

80) Siehe Kapitel II S. 16 ff. dieser Arbeit.
81) Walth. v. d. V., hrsgg. von Lachmann-Kraus, 1936.

zergât ez, so ist dîn freude tôt:
wilt aber dû daz guot ze sêre minnen,
dû maht verliesen sêle und êre,
da von sô volge mîner lêre:
leg ûf die wâge ein rehtes lôt,
und wig ouch dar mit allen dînen sinnen,
als ez diu Mâze eht ie gebôt (22, 35—23, 10).

Diese Grundhaltung geht durch die ganzen klassischen Dichter: Die Behandlung des guot nach dem Gesetz der mâze.

Man kann die lyrische Dichtung Walthers mit der Art Goethes vergleichen, künstlerisch wie rein menschlich sind große Ähnlichkeiten festzustellen. Aber auch in der aristokratischen Haltung gegenüber dem Besitz, in der Beantwortung der Frage nach Armut und Reichtum, zeigt sich die gleiche Stellungnahme. Wir zitieren aus dem „Wilhelm Meister" die Stelle, wo Goethe sich über das Gesetz des Maßes, das auch er aus der Natur und dem Leben herauslesen zu müssen glaubte, ausspricht, und diejenige, wo er eine Antwort gibt auf unsere besondere Frage, die Haltung zum Besitz. Es sind gleiche Anschauungen, die aus ganz verschiedenen Zeitlagen, aber aus dem gleichen aristokratischen Zug und aus der gleichen Einstellung zur Welt heraus gefunden wurden. Denn bei beiden Dichtern handelt es sich um ausgesprochene Repräsentanten ihrer Kultur und um die gleiche deutsche Veranlagung.

„Fragt die Natur und euer Herz, sie wird euch lehren, vor was ihr zu schaudern habt, worüber sie ewig und unwiderruflich ihren Fluch ausspricht ... In der Stille des Klosters und im Geräusche der Welt sind Handlungen geheiligt und geehrt, auf denen ihr Fluch ruht. Auf bequemen Müßiggang, so gut als überstrengte Arbeit, auf Willkür und Überfluß wie auf Not und Mangel sieht sie mit traurigen Augen nieder, zur Mäßigkeit ruft sie; wahr sind alle ihre Verhältnisse und ruhig alle ihre Wirkungen"[82]).

„Jeder suche den Besitz, der ihm von der Natur, von dem Schicksal gegönnt wird, zu würdigen, zu erhalten, zu steigern; er greife mit allen seinen Fertigkeiten so weit umher, als er zu reichen fähig ist; immer aber denke er dabei, wie er andere daran will teilnehmen lassen; denn nur insofern werden die Vermögenden geschätzt, als andere durch sie genießen"[83]).

„Jede Art von Besitz soll der Mensch festhalten, er soll sich zum Mittelpunkt machen, von dem das Gemeingut ausgehen kann; er muß Egoist sein, um nicht Egoist zu werden, zusammenhalten, damit er spenden könne. Was soll es heißen, Besitz und Gut an die Armen zu

82) Wilhelm Meisters Lehrjahre, Bd. X in Meyers Klassiker, Leipzig-Wien, S. 176.
83) Wilhelm Meister, Bd. XI S. 76.

geben? Löblicher ist, sich für sie als Verwalter betragen. Dies ist der Sinn der Worte ‚Besitz und Gemeingut'"[84]).

So auch wird die Zeit um 1200 denken, wenigstens im Grundsätzlichen. Zeitbedingte Erscheinungen lassen die Beurteilungen bei den einzelnen Dichtern etwas verschieden, oft pessimistischer und in geistlicher Resignation endend — wir denken etwa an Thomasin von Zirklaria, der weder hochhöfisch, noch rein kirchlich denkt —, ausfallen. Und erst die ihr folgende Epoche wird mit der Hinwendung zum Materialistischen die Reaktion wachrufen, die Resignation und die Flucht vor der Welt. Denn mit dem Schwinden des Gesetzes der mâze als oberstem sittlichem Prinzip aller menschlichen Handlungen und als metaphysisch-gottgeordnete Forderung mußte die Behandlung des Besitzes wieder, dem Gesetz der Mitte entfliehend, in eines der beiden Extreme umschlagen: und das sind Materialismus und kirchliche Entsagung. Diesen Zustand finden wir bei dem späten Seifried Helbling (um 1300) getadelt, der das verlorene Rittertum und die mit ihm verloren gegangenen Tugenden noch einmal wiederaufleben lassen will. Er schreibt deshalb eine Satire. Aber seine Bemühungen waren vergeblich. Die große Epoche der ritterlich-hohenstaufischen Blüte war vorbei, das Rad der Geschichte hatte sich gedreht.

a) Ulrich von Zazikhoven: Lanzelet.

Der „Lanzelet" des Ulrich von Zazikhoven trägt das Gepräge eines nicht ethisierten Artusromans, der ohne seelische Probleme gestaltet ist und lediglich am äußeren Geschehen dieser Artuswelt haften bleibt. Lanzelet, der Held, ist das „Glückskind des Märchens", dem alles gelingt, was er in Angriff nimmt und der, ohne große Probleme zu lösen, abenteuernd durch die ritterliche Welt zieht und oft ins Märchenhafte und Unwahrscheinliche abgleitet. So vermischen sich hier zwei Lebensbereiche, der ritterliche und der märchenhaft-romantische Artuskreis, die nicht zu einer Einheit verschmolzen sind, wie das der Fall ist bei den großen Zeitgenossen. Vielleicht liegt das außer der künstlerischen Unfähigkeit auch an dem frühen Zeitpunkt der Entstehung des Romans; um 1194 waren auch die großen Epen der Klassiker noch nicht vorhanden, obgleich, wie die Forschung festgestellt hat, der Dichter Hartmanns „Erec" gekannt hat. Ulrich von Zazikhoven ist deshalb als Übergangserscheinung von der älteren volksmäßigen zur modernen höfischen Stilgattung zu werten. Von „Lanzelet" wie von seinem Dichter ist darum eine feste und formulierte Stellungnahme zum Problem Armut—Reichtum nicht zu erwarten. Die Darstellung der Tatsächlichkeit steht im Vordergrund, ein Problem gibt es für Ulrich überhaupt nicht; die Artusromantik mit ihrer großen Pracht und ihrer

84) Wilhelm Meister, Bd. XI S. 77.

Märchenwelt steht deshalb im Vordergrund und Mittelpunkt, von ihm nimmt alles Geschehen seinen Ausgang.

Von dem rîchen künec Artus (2946/7, 5574, 5780) und seinem Hofstaat wird nur Pracht, Glanz, Reichtum und Sorglosigkeit berichtet; und es muß von dieser Artusromantik, so wie sie hier im „Lanzelet" gezeichnet, nicht so, wie sie später veredelt wird und eine ethische und religiöse Bedeutung gewinnt, gesagt werden, daß sie sich einem Schwelgen im Aesthetischen nähert und damit ohne sittliche Aufgabe und ohne ernste Bedeutung bleibt.

swaz uns ie gesaget wart
von pavelûne rîcheit,
so endorfte mit der warheit
nie kein bezzere werden
geworht ûf al der erden. (2836—40).

Der Märchenton ist ganz auffällig und schon im äußeren Stil zu bemerken. Von der rîchen burc Dôdône (4096/7) wird gesagt, daß dâ was grôz rîcheit schîn (4125); dieser Andeutung folgt dann die genaue Beschreibung aller durch ihre Pracht und ihren Glanz Aufsehen erregenden Dinge, Könige und Königinnen sind mit allen zur Ritterschaft nötigen Mitteln reichlich ausgestattet (5525/27, 8344/45); denn:

armuot was in vremede (8869).

Die zahlreichen Beschreibungen von Kostbarkeiten sind ein Kennzeichen dieser Zeit; außer der reinen märchen- und sagenhaften keltischen Überlieferung war der Einfluß aus dem Süden, vor allem dem Orient, sehr stark. Ausdrücklich wird betont:

von Alexandrie
was der samît den si truogen an (8862/3)
(ebenso 8478/83).

Artus ist der milteste man, den diu werlt ie gewan (4947/8), und Ulrich kann sich nicht genug tun, die Freigebigkeit aus allzu großem Besitz wieder und wieder zu betonen (5596/99; 5730/32; 6309; 6505/08; 8667; 8718 ff. usw.). Reichtum und milte werden Lanzelet selbst und den anderen Artusrittern beigelegt (9197—9203, 8653—8661, 5733—38); ja von Lanzelet heißt es, daß er eine angeborene miltekeit (8389) besitzt.

Einige Ansätze gibt es, die man als ein Ringen mit der höfischen Kultur und ihren Forderungen auffassen kann, ja, die eine geistige Lösung von „Arm und Reich" zu erstreben versuchen und eine seelische Vertiefung erkennen lassen. Man kann in der Bemerkung:

(ritter unde frouwen) waren alle becleit,
nâch ir muote und nâch ir wirdekheit,
als hübsche liute gerten (8981/83)

einen Gradualismus, der auch in der ritterlichen Kleidung gewahrt wird, sehen. Und die geistige Zugehörigkeit zu seinen Zeitgenossen drückt sich in der Verwendung der höfischen Termini aus:

si riten alle sament wol
wan si hâten rîcheit und den muot,
der dô die liute dûhte guot (9024/26).
die fuorten si durch hôhen muot,
wâpenrocke rîch unde guot (649/50)
un wart ir rîcheit wol schîn
und erschein ir saelikheit dar an (9099/9100).

Reichtum ist also Ausdruck der inneren und äußeren Vollkommenheit, die der Artushof darstellen soll. Ein Erobern des guot wird schwach anzudeuten versucht in folgendem:

dem erteilen wir guot unde wîp
genert im got sînen lîp (2179/80).

Aber gemäß dem Charakter des Romans, dem Genießen der Reichtümer und dem problemlosen, abenteuernden Leben der Ritter, ist eine Hinausführung des Problems Armut—Reichtum über die Tugend der milte kaum aufzuweisen.

Der Dichter weist darauf hin, daß Reichtum und adlige Abstammung allein nicht vor den Folgen eines Verstoßes gegen die Landessitte, die den Verkehr zwischen den einzelnen Burgen regelt, bewahrt:

dem aber alsô geschah,
daz er vermeit den lantsite,
dem fuor man sô ubele mite,
daz er niemer genas,
swie rîche oder swie edel er was (1388/92).

Aber auch dies zeigt mehr Märchencharakter als ernsthafte Lebensauffassung. Auch die Wendung

diu clagelîche riuwe
sol durch nôt erbarmen
die rîchen zuo den armen (6932/34)

läßt mehr an künstlerische Freiheit und literarischen Einfluß denken, als an hohes Ethos, da von einer Umsetzung dieser Forderung in die Wirklichkeit, etwa durch den Helden, nicht die Rede sein kann.

b) Wirnt von Gravenberg: Wigaloys.

Man hat in Wirnt von Gravenberg eine Ähnlichkeit in der geistigen Haltung zu Hartmann und Thomasin festgestellt; besonders die Stellung zum hôhen muot[85]) beweist dies. Auch in der Haltung zum Reichtum kann man ihn zwischen die geistliche und hochhöfische Sphäre

85) Arnold, Studien über den hohen Mut, S. 31/2.

stellen, wie das auch der Fall sein wird bei Thomasin. Er erkennt den Reichtum an, bewegt sich in den Termini der höfischen Dichtung und zeigt auf der anderen Seite geistlichen Pessimismus, der besonders am Schluß des Romans auftritt. Vielleicht ist dies auch auf die Zeitlage zurückzuführen, denn seine Klage über den Verfall des Ethos und über beginnende Habsucht lassen dies vermuten. Auch bei Walther v. d. V. ist ja Ähnliches aufzuweisen. Aber das Neue bei Wirnt gegenüber dem „Lanzelet" ist, daß er nicht nur einen geschlossenen Roman schreibt, nicht nur eine gedankliche Schärfe und sprachliche Klarheit zeigt, sondern daß es bei ihm zum ersten Mal ein wirkliches Problem Armut — Reichtum gibt. Der Verfasser hat sich im Laufe des Romans Gedanken darüber gemacht, ob und wozu Reichtum nützlich ist, ob ein armer Ritter anerkannt werden kann, ob es höhere Werte gibt als das utile und wie der Reichtum in den Gesamtplan der ritterlichen Anschauung einzureihen ist. Es ist bei ihm nicht nur die adlige Funktion des Reichtums, die milte, vertreten, sondern daneben auch die caritas, die erbermde über arme Leute als spezifisch-christliches Element; ja dieselbe wird sogar als ethische Forderung aufgestellt und als praktische Tat verwirklicht. Wir werden somit stark vom Frühhöfischen weggeführt, und es wird sich die Nähe zu den großen Dichtern ergeben, die auch dem Problem Armut — Reichtum die letzte und endgültige Weihe geben[86]).

Wie bei allen höfischen Romanen zielt das Streben des Dichters auch im „Wigaloys" nach Reichtum und Mehrung des Besitzes:

ez schein wol an ir rîchen wât,
daz si deheinen unrât
hêt von armuote (2478/80)
armuot wârens ungewon (7419).
(so auch 197/8; 212/15; 6167/68)

Der Artushof mit seiner milte ist das Urbild dieser höfischen Vollkommenheit (163—165, 8309, 9574/76); und lange Beschreibungen von Schönheit und Kleidung erinnern an märchenhafte Romantik und Wirklichkeitsferne (z. B. 717—929, also 233 Verse!). Aber ein symbolhaftes Denken führt in die Wirklichkeit zurück: Das Geschenk eines kostbaren Gürtels läßt die Königin vermuten, daß der fremde Ritter

wol möhte sîn ein rîcher künic.
er duhte si biderbe unde vrümec,
als ez wol an dem gürtel schein (340/42).

Sie vermutet also von dem reichen Gürtel aus auf einen hochgestellten Ritter, der vrünec sei: Aus Stolz und Reichtum lehnt die Base der Königin die Gabe Wigaloys' ab:

86) Wir wissen wohl, daß Wirnt von Gravenberg von diesen beeinflußt ist, aber für unser Problem entscheidet die geistesgeschichtliche Einordnung, die Stellung zu Armut und Reichtum.

sô wil ouch ich der gâbe enbern,
die ich von iu enpfangen hân.
ir waent des lîhte ich habez getân
ze minnern mîne armuot?
ich hân lant unde guot,
liute und êren alsô vil
daz ich der gabe niht enwil (3239/45).

Denn jeder ist nach seiner Ehre und Würde gekleidet, iegelîcher nâch ir ahte (4105). Reiche, vornehme und vollkommene Damen, so rät Gawein, sollen sich ihren hohen Mut nicht verdrängen lassen durch irgendein Geschenk eines hergelaufenen und unbekannten Ritters:

vrouwe, irn sult nicht nider
lâzen iuwern hôhen muot
durch deheiner slahte guot:
ir sît dar zuo ze rîche (376/79).

Ja, diese höfische Liebe und Anerkennung des Reichtums geht so weit, daß sogar der Priester in höfischer Pracht geschildert wird (4403/08). Denn die wirtschaftliche Gesichertheit löst Freude aus, die Armut bringt nur Trauer und Leid:

diu armuot mit jâmer lît,
diu rîcheit niwan vreude gît (5694/5)
(auch 3275/85).

Mit dem Besitz, einem eigenen Haus, gewinnt man saelde, sin und rîchen muot (5751/2).
Man erwartet, daß der reiche Ritter auch Zucht übe und seinen Besitz als Aufgabe auffaßt; darum verbindet man rîch mit gezogenlîche (953/55) und zieht innere, adlige milte der anerzogenen vor, denn angenommen milte schiere zergêt (10805). Und nicht ein Märchenprinz will der echte Ritter sein, der aus unverdientem Schicksal Glück hat; alles muß schwer erworben werden, und der Reichtum soll Belohnung sein für vollbrachte Taten im Dienste der Frau und Gottes:

êren und guotes vil
hêt er erworben mit sîner hant (2867/8)
(ebenso 2871/74).

In einem längeren Zwiegespräch zwischen dem Dichter und seinem „kranken Sinn" über die Frage, ob der Ritter ohne Besitz bei den Menschen angenehm sein und ebensoviel Ruhm und Ehre erwerben könne, wie ein reicher und welcher dem anderen vorzuziehen sei, entscheidet sich der Dichter dahin, daß grundsätzlich Reichtum vom Ritter erstrebt werden soll, aber mit zuht und mâze, daß aber ein diese höheren Tugenden übender Ritter, der ohne Besitz sei, ein vrumic man, höher zu werten sei als ein bloß reicher Ritter, der diese Pflichten vernachlässige, der deheiner slahte vuoge kan (5770):

. . . . . .
daz werder ist ein sinnic man
dem der in erkennen kan
danne ein man der allen rât
âne ganze sinne hât (5777/80).

Deshalb kann man, meint Wirnt, einem König auch âne guot Gefolgschaft leisten, wenn dieser sonst die erforderlichen Tugenden besitzt:

mit ganzem willen, âne guot,
si truogen im alle holden muot (10454/5).

Man kann hier die krasse Absage an das „Weltliche" sehen, zumal wenn man bedenkt, daß Wirnt geistliches Gedankengut mit einführt und ihm Gott als das allein Wichtige erscheint. Er steht somit weder ganz im Widerspruch zu den anderen höfischen Dichtern, da ja auch diese ähnlich denken werden, noch lehnt er sich, wie wir gesehen haben, ganz an geistlich-kirchliche Moral an. Aber die Lockerung der Wertgebiete scheint hier ihren ersten bewußten Ausdruck gefunden zu haben.

Ganz im höfischen Bereich steht er aber wieder, wenn er rîchtuom vom Ritter als gotes hantgetât angesehen wissen will, nicht als Ergebnis eigener Tüchtigkeit:

got hât wol zuns getân
mit dirre grôzen rîcheit (5371/2)
sus sî wir beide rîche
von gotes gnâden worden (8215/6).

Die geistige Nähe zu Wolfram ist auffallend. Alles, vreuden, guot und êre, müssen in Gott gelebt werden, sonst sind sie sinn- und wertlos (7664/71); Reichtum hilft auch nicht vor Herzeleid (1390/1), und der Tod zerstört alles, er

nidert hôchgemüete
und hoehet alle güete,
er ermet unde rîchet,
den rîchen er gelîchet
dem armen, swenne er wil. (6471/75; auch 3572/74).

Deshalb gibt Gawein, der vorbildliche Artusritter, seinem Sohn Wigaloys eine höfische Lehre, in der er ihn auffordert, die Armen nicht zu vergessen:

vernemet armer liute klage
und büezet ir kumber alle tage (11540/1)
(ebenso 11525/30).

Diese Lehre setzt Wigaloys dann gleich in die Tat um:

er buozte in ir kumber nôt,
als im diu mâze ir danne gebôt (11623/4,
auch 3745/50).

Und sogar ein heidnischer König übt Barmherzigkeit an armen Menschen (4676/88). Soweit also ist die höfische Toleranz jetzt vorgedrungen! —
Obgleich Wirnt noch Vers 3280/82 sagen konnte:

wan von grôzem guote
stigent die herze hô;
von armuot wirt niemen vrô,

nimmt er am Ende des Romans, Vers 10536/43, dem Reichtum eine zum mindesten pessimistische, wenn nicht ablehnende Haltung ein:

si jehent alle daz hôhen muot
diu rîcheit dem herzen gît.
daz mac wol sîn, doch ist mîn strît,
daz nie grôze hôchvart
dehein herze von reiner art
gewan von grôzer rîcheit.
daz sî iu allen samt geseit:
daz ungeslähte treit übermuot (10536/43).

Er verbindet also jetzt nicht mehr Reichtum mit hôhem muot und sieht es nicht mehr als Mittel zu höheren Werten an, sondern erklärt großes Gut identisch mit hôchvart, wenn es nicht ein reines Herz leite. Der Dichter nähert sich so der geistlich-pessimistischen Stimmung und gerät ins Extrem des übermuot. Eine Erklärungsmöglichkeit dieser Haltung liegt aber wohl in dem hier schon beginnenden Zug zum Materiellen und zur Habsucht, die Wirnt deshalb auch heftig anprangert:

diu werlt sich verkêret hât (10259)
diu gîticheit hat uns betrogen
und werltlicher rîchtuom.
owê dir, rîcheit unde ruom! (10300—10302,
auch 11680/84).

Aber diese Haltung ist zeitbedingt und wohl zu verstehen. Wichig ist für uns, daß Wirnt von Gravenberg den Reichtum. mit mâze behandelt, grundsätzlich bejaht!

c) Herbort von Fritzlar: Das Lied von Troja.

Diese Übertragung des alten Epos' in mittelalterliche Geisteswelt wird für die Frage Armut und Reichtum nichts Neues hinzubringen. Es wird sich der allgemeinen Haltung angleichen, trotzdem es die Tugend der mâze in Handlung und Rede vermissen läßt. Es gibt auch bei Herbort kein Problem Arm — Reich; für ihn ist es selbstverständlich, daß so große Helden wie Hektor und Paris reich und edel sein müssen:

der herre was getrûwe
kûne zu schilde
rîche un milde
und vo edelre gebort (13270/3).

Die adlige Haltung zum Reichtum, die Freigebigkeit um der Ehre willen, herrscht vor. Zahlreich sind die Adjektive rîch (101, 2394, 3099), und es findet sich auch ein Beleg, der rîch mit hubisch verbunden zeigt:

Ein ritter snelliche,
Hubisch unde rîche (8009/10).

Bei der Rückfahrt der Griechen von Troja sind diese des guotes gemeit, si fuore mit grôzer rîchheit vo troyrer rîche (17076/8). Und — ähnlich wie in „Athis und Prophilias (F, 83—87) — wird Paris noch im Tode mit Reichtümern ausgestattet; die äußere Ehre soll auch hier noch gewahrt werden:

Dâ was bereitet sîn sarc
bezzer den tûsent marc,
Dô wart paris in geleit
Mit habe grôzzer zierheit.
Rîche was sîn gewant
Ein fingerlîn an sîner hant.
Von edelen golde. (14113/19).

Aber trotz dieser Wertschätzung des Reichtums ist auch hier seine Überwindung gezeichnet und der Besitz damit als niedrigster, allerdings notwendiger, Wert gesehen: Liebe geht über Reichtum:

Wer alle diese werlt an mich gewât
und lûte und lant,
. . . . . .
un dirre werlde rîchheit
an silber un an golde
umbe mine ich ez gebe wolde
(11225/32).

d) Moriz von Craôn.

Wenn an anderer Stelle[87]) Moriz von Craôn als der vollendete höfische Ritter bezeichnet worden ist, so können wir, von unserem Problem aus gesehen, dies nur bestätigen. Alles das, was den höfischen Ritter, der hövesch unde wîs ist, an äußeren Gütern ausmacht, besitzt Moriz von Craôn. Nicht nur wird ein kostbares Schiff geschildert, mit dem der Ritter zur Dame fährt, um um ihre Minne zu werben (dieser Reichtum ist also Symbol für die innere und äußere Tüchtigkeit des-

87) Vgl. Schrader, Studien über das Wort höfisch ... S. 27/28 und H. Naumann, Höfische Kultur ... S. 23 ff.

selben) — also ritterliche fuor er durch Frankrîche! (755/6) —, sondern der Dichter spricht es ganz bewußt aus, daß es eben so allein ritterwürdig sei:

ritterschaft und êre
die muoz kosten sêre (85/6),

wobei zu beachten ist, daß kosten bedeutet

1. Ritterschaft ist schwer zu erlangen und soll Mühe und Sorgen bereiten, und
2. hat sich aber der Ritter dieser schweren Aufgabe zu unterziehen entschlossen und fühlt er sich zu diesem Beruf geeignet, darf und soll er auf seine Ehre stolz sein und darf und soll diese durch großen Aufwand kundtun. Denn Armut schändet den Ritter und läßt ihn seine Aufgabe auch nicht vollkommen erfüllen. Da, wo man der geordneten wirtschaftlich-materiellen Existenz ermangelt, wo „sie arn lîbes und des guotes" (232/3) sind, fehlt auch die sittliche Haltung, die sich in der Handhabung gerade des guotes kundtut, fehlt der hôhe muot:

dô muose Ritterschaft varn
von Rôme, wan sie was arn
lîbes und des guotes
und wart ir hôhen muotes
beraubet als ein weise
von der grôzen freise. (231/6).

Diese Grundlage alles Lebens hat Nero durch seine furchtbare Schandtat vernichtet, und erst Karl ließ sie wieder erstehen, indem er eine geordnete Herrschaft ausübte.

Mit dem gesicherten Besitz wird auch die an ihn geknüpfte Tugend wieder geübt werden können, die milte: turnieren unde geben was allez sîn leben (275/6). Dieses Geben ist das ethische Geben um der Ehre und Gottes willen. Ein bloßes Genießen der Güter oder sogar die Anhäufung ohne Sinn und Zweck ist nicht erlaubt und schadet der Ehre; so gebraucht auch Moriz seinen Besitz im Dienste der Minnedame:

. . . . . wan ez ist missetât
wer êre durch gelüste lât
(385/6, auch 443/4).

Üppic und Irre werden verurteilt (361/67); und der Hinweis auf den Heiland (364/5) gemahnt an die Ethik des Augustin und seine Unterscheidung des frui und uti[88]). So gibt Moriz nach dem Turnier einem Manne, der ihn bettelnd um Hilfe angeht, Kleidungsstücke (1061/69).

88) Vgl. S. 31 dieser Arbeit.

89) Anm. zu Moriz von Craôn: Die Adjektive „rich" und „arm" in Zeile 574 haben hier nicht den Sinn von materiell reich und arm, sondern sind lediglich Ausdrücke für etwa „erfolgreich" und „ohne Erfolg", da es sich ja um die Erfüllung des Minnedienstes durch die Dame handelt.

Er zeigt sich damit als vollendeter christlicher Ritter, der nicht nur im Dienste der Minnedame steht, sondern vor allem und zu allererst im Dienste Gottes. Die geistige Nähe Wolframs und Hartmanns wird hier stark spürbar[89]).

e) Hartmann von Aue.

Um Hartmanns Verhältnis zu Armut und Reichtum des Ritters voll zu verstehen, müssen wir uns noch einmal die Situation dieses Problems im Germanentum vor Augen führen. Wir hatten gesehen, daß der Germane in seiner weltzugewandten und lebensbejahenden Haltung den Reichtum grundsätzlich bejahte und daß darüber hinaus auf den Besitz ein großes Gewicht gelegt wurde. Es ist nicht falsch gesehen, wenn man in diesem Zusammenhang sagen konnte, daß er aufs Anhäufen ausging und sich seine Wikingerehre darin bewies, wieviel er erobert hatte. Beim germanischen Bauern war dieses Verhältnis zuchtvoller und maßvoller gestaltet. Aber auch beim Wikinger stand dies Erobern unter dem Gesetz der Ehre, nicht aber unter dem des Schicksals; d. h. die Verbindung von, mittelalterlich gesprochen, guot und êre war enger als die zwischen êre und fatum. Dieses mußten wir als ein wichtiges Moment der germanischen Welt hervorheben.

Wir hatten weiterhin festgestellt, daß das Clunyazenische Armutsideal den Bestrebungen des Germanentums radikal entgegengesetzt war, und dieses Zwischenspiel eben nur eine Episode blieb, die von alten angestammten Lebenstrieben gewandelt und veredelt wurde. Aus diesem polaren Schwanken heraus hatte sich — lebensgesetzlich gesprochen — das Gesetz der mâze um 1200 entwickelt, das sowohl dem Reichtum als auch dem höchsten Seinsideal, Gott, der an die Stelle des germanischen Schicksals getreten war, sein Recht ließ. Es war das Gesetz der gesunden Mitte. Die Folge dieser Wandlung aber war, daß sich der Schwerpunkt nun von der êre nach „oben" hin, nach dem summum bonum, verschob und eine Vernachlässigung der niedrigsten Werte des Menschen eintrat. Dies wirkt sich besonderes bei Hartmann v. Aue aus, und er ist von uns nicht umsonst in die Mitte dieses Kapitels gerückt worden. Sowohl zeitlich wie geistesgeschichtlich ist sein Platz hier voll berechtigt; führt er doch die höfische Kultur in allen Stücken zu ihrem krönenden Höhepunkt und zu ihrer schönsten künstlerischen Gestaltung.

Wir hatten im altgermanischen Ethos als Idealtyp des Menschen den edlen Reichen herausgestellt. Jetzt wird — und besonders bei Hartmann und hier zum ersten Mal durchaus bewußt — neben diesem Ideal auch der edle Arme bestehen können. Ziel und Ideal wird auch bei ihm der edle Reiche bleiben, wurzelt er doch durchaus in der ritterlichen Kultur; aber der edle Arme wird bei Hartmann eine besondere Behandlung und Gestaltung erfahren. In nicht weniger als drei Epen, im „Erec", „Gregor" und im „Jwein", wird dieses Problem behandelt,

und keiner nach ihm wird dies dichterisch-künsterisch so klar und schön darstellen wie er; selbst Wolfram nicht, viel weniger Gottfried. Bei Hartmann drückt sich die große Verschiebung der Wertgebiete am deutlichsten aus, und er wird, wie in allen anderen die höfische Kultur betreffenden Dingen, auch für unser Problem die maßgebende Antwort geben.

Obgleich die zeitliche Reihenfolge der Entstehung seiner Werke Erec-Gregor-Armer Heinrich-Jwein ist, von dem Büchlein, den Minne- und Kreuzzugsliedern abgesehen, die für uns kaum in Betracht kommen, halten wir die Reihenfolge Erec-Gregor-Jwein-Armer Heinrich ein, da die ersten drei Epen eine fast gleiche Haltung zu Armut — Reichtum einnehmen und sie es sind, die den Typus des edlen Armen behandeln; und da die Lage beim „Armen Heinrich" eine grundsätzlich andere ist. Dieser aber wird den anderen Dichtungen den harmonischen Abschluß geben.

Im „Erec", dem frühesten Epos Hartmanns, werden Gawein und Erec als die vorbildlichen Ritter gezeichnet, die also auch ritterlichen Reichtum besitzen:

vil ritterlîchen stuont sîn muot:
an im erschein niht wan guot:
rîch und edel was er genuoc. (2730—32).

Auf einer ritterlichen Fahrt findet Erec einen ehemals reichen ritterlichen Grafen, der von seinem Erbe verstoßen worden ist, und daher jetzt in äußerster Armut lebt, aber sonst allen ritterlichen Anstand kraft seines angestammten Geblüts bewahrt (287/89). Mit ihm zusammen lebt eine schöne Dame, seine Tochter, von der gesagt wird, daß sie das klägliche Los ihres Vaters mitertrage, daß sie aber unter der Armut leide:

und waere sî gewesen rîch,
so gebraeste niht ir lîbe
ze lobelîchem wîbe (333—335).

Aber, da der Ritter in seinem vergangenen Leben gelernt hatte, sich anständig in allen Dingen zu betragen, also äußerste Zucht und mâze zu üben, und da dies nicht eine nur kurze Zeit währende Forderung ist, sondern immer und überall geübt werden muß, geziemt es diesem ritterlichen Adel, die Not der Armut mit Zucht und Anstand zu tragen, seine Besitzlosigkeit zu verdecken, den Gradus des guot nicht zu zeigen und doch seine Würde zu wahren. Es ist dies die Haltung, die sowohl dem Reichtum als auch der Armut gegenüber gefordert wird: Dem Irdischen gegenüber geziemt es sich, nicht von ihm abhängig zu sein, sondern über ihm zu schweben. Gerade das macht ja die höhere Kultur dieser Zeit aus, hohe Leistungen zu vollbringen, ohne in geistliche Resignation zu verfallen. Die Echtheit des hôhen muotes beweist sich ja gerade erst in Not und Armut. Hartmann nennt Vater und Tochter

deshalb auch die edeln armen (432); und damit ist der Terminus gefunden, der abführt vom Germanentum und seiner Überbewertung des Reichtums, abführt aber auch von clunyazensisch-geistlicher Armut. Und dieser Terminus kennzeichnet neben dem des edeln rîchen unsere höfische Kultur, die jetzt unter dem Einfluß des Christentums und seiner optimistischen und verzeihenden Lehre duldender und nachsichtiger, hoffender und freudiger geworden ist. Diese Haltung kommt am besten in den Versen zum Ausdruck:

nu truoc er dise armuot
und diu hûsfrouwe guot
in ir alter mit listen:
und swâ si der habe misten,
ir nôt si bedahten
mit zühten swâ sî mahten,
daz mans iht würde gewar.
daz ouch ir ie alsô gar
diu armuot oberhant gewan,
daz weste lützel ie man (414—423).

Armut kann sich also, ist die Zucht gewahrt, unter Umständen mit Rittertum vertragen. Denn die höheren Tugenden sind maßgebend, wenn auch das Fehlen des nötigen guot trûren auslöst und Schande bereitet. Hier bei Hartmann v. Aue ist zum ersten Mal auch die reinhöfische Haltung zur Armut gekennzeichnet, die adlige: „ir nôt si bedahten mit züchten swâ si mihten, daz mans iht würde gewar"! Obgleich Armut ein Elend ist, ist sie zu überwinden und zu verklären durch innere, zuchtvolle Haltung, die, unabhängig von allem Materiellen, Stoff gestaltet und Schicksal formt. Sie gebietet dem Ritter, seine Vermögensverhältnisse nicht öffentlich zu zeigen, sondern den Mangel am utile durch Mehrung des honestum auszugleichen, damit so die mâze, das geordnete Verhältnis aller Seinsschichten, wiederhergestellt wird. Erec, der ideale Ritter, will die Tochter des Grafen heiraten und seinen eigenen Reichtum zu dem ihrigen machen:

ouch het ich einen swachen muot,
naem ich fûr mînen willen guot. (580/1).

Es wäre also, will Erec sagen, schlecht bestellt um mich und meine Ehre, wollte ich um des Besitzes willen, und nicht um des Charakters und der Schönheit der Dame willen, dieselbe heiraten:

man sol einem wîbe
kiesen bî dem lîbe
ob si ze lobe stât
unde niht bî der wât (646—49).

Der ethisch-fordernde Ton zeigt den großen Vollender ritterlicher Weltanschauung und Lebensform. Ênîte's Schönheit überstrahlt allen Schmuck (1562—1565); und ihre Armut wird durch Erec in Reich-

tum verwandelt, damit sie nun auch nach außen hin dem vollkommenen Ideal der Zeit entspricht und ihm ebenbürtig genannt werden kann. Der König schenkt Ênîte kostbare Kleider (1579—89); und hier werden sogar, wie bei Wolfram etwa der hôhe muot, Armut und Reichtum personifiziert; Hartmann spricht von frouwe Armut und frouwe Richeit (1579/85): Es muß diese Personifizierung Hartmanns dahin aufgefaßt werden, daß Armut und Reichtum bei den Rittern und besonders bei unserem Dichter ein wirkliches Problem gewesen ist und eine dichterische Gestaltung spontan verlangte. Wie die Begriffe hôher muot, saelde, hövesch, fröude usw. die geistige und kulturelle Situation der Zeit beleuchten, spielen auch „frouwe Armuot" und „frouwe Rîcheit" eine mitbestimmende Rolle im Tugendsystem.

Aber nicht nur Ênîte wird mit Reichtum versehen, sondern auch ihr alter Vater, der von Schätzen des Königs Artus durch Erec beschenkt wird:

do gedâhte der tugentrîche
Erec vil ritterlîche
an sînes swehers armuot
unde sante in schoenez guot
bî sînem boten in sîn hûs
daz gap im der künec Artus. (1806—11).

Dem Ritter geziemt es, Armen zu helfen.

Auf der Hochzeit Erec's mit Ênîte als einer Gelegenheit zur Entfaltung aller ritterlichen Pracht ist Reichtum und Freude: dâ erschein kein armuot (2128); fahrendes Volk wird belohnt (2166—95).

Dem großen Gott gegenüber, der
mac den rîchen, swenn er wil,
dem armen gelîchen
und den armen gerîchen, (541—43)

geziemt sich Demut und Dankbarkeit, und sei der Reichtum auch noch so groß. Deshalb ist die eigene Tat vor allen Dingen Gottes Tat, und man kann sagen, daß sich in der Bezeichnung rîcher got der guote auch dies gefühlsmäßig-symbolisch ausdrückt (8295). Auch im späterem Leben bewahrt Enite diese demütige und dienende Haltung: Sowohl die Liebe zu Erec als auch die Liebe zu Gott und das Entbehrenkönnen des Reichtums behüten sie davor, um des guotes des Grafen Oringles willen Erec aufzugeben und diesen zu heiraten (6406—10, 6412—14).

Der „Gregorius" trägt teils höfisch-ritterlichen Charakter, teils geistlich-pessimistischen. Dies soll, was die Forschung bewiesen hat, auf die Auflösung des Minneverhältnisses des Verfassers und auf seines Herrn Tod zurückzuführen sein. Wir können demgemäß auch zwei Lebenskreise für unser Problem feststellen: die Reichtum bejahende, aber auch Armut duldende, und die Welt und Reichtum von vornherein

verachtende Haltung. Die eine wird verkörpert durch Gregor selbst, die andere durch den Abt.

Die ethisch-erzieherische Einstellung, die stets auf eine hohe und edle Kultur hinweist und die alle großen Dichter dieser Epoche charakterisieren, hatten wir schon im „Erec" festgestellt. Sie wird hier noch stärker hervortreten. Nicht umsonst haben wir deshalb jene zwei Zeilen als Motto an den Anfang unserer Untersuchung gestellt. Hartmann wird für seine Zeitgenossen wie auch für uns die große Haltung einnehmen, die bei ihm mit der künstlerischen Form organisch verbunden ist:

wis dîner zuht wol behuot,
den hêren starc, den armen guot. (81/2).

Damit ist das, was diese Kultur im wesentlichen ausmacht, in wunderbarer Weise ausgedrückt: Zucht üben, selbst stark sein und anderen gegenüber Stärke erweisen, Güte erzeigen, besonders den Armen gegenüber. In kurzer Formulierung ist die Quintessenz dieser Zeit zusammengefaßt und mit ihr die Synthese der zusammengeströmten Lebensmächte gebracht. Stärke und adlige Haltung ist Erbe des Germanentums, Güte den Armen gegenüber das des Christentums; und Zucht ist spezifisches Ergebnis dieser zeitlich gewordenen Kultur um 1200, ist eine rein-höfische Tugend.

Damit ist gleichzeitig gesagt, daß der Reichtum grundsätzlich bejaht wird. Diesem entspricht es auch, daß die Schwester trotz der begangenen Freveltat auf Rat des herbeigeholten alten Mannes ihre weltlichen Besitztümer behalten und sich nicht der Welt entziehen soll. Denn das wäre nicht die rechte Strafe. Sondern sie soll praktisch helfen:

blîbet sî mit dem lande,
ir sünde unde ir schande
mac sî sô baz gebüezen.
sî mac den armen grüezen
mit guote und mit muote,
bestêt sî bî dem guote. (433—38).
nu was mac danne ir muot
gefrumen iemen âne guot? (441/2).
sô mac sî mit dem guote
vollziehen dem muote. (447/8).

Denn die Schwester ist an geburte und an der rîcheit (692/3) vollkommen.

Daß aber Armut erduldet werden und Weg sein kann zum Reichtum, nicht aber Vorbestimmtsein, zu Gottes Gnaden zu kommen, beweist die Haltung und Entscheidung Gregors dem Abt gegenüber. Der ins Kloster eingesperrte junge Knabe zeigt Mut und Lust zu Rittertaten. Er erklärt dies dem geistlichen Herrn, der aber nicht auf seine Wünsche eingehen und ihn zum Mönch machen will. Der Knabe weiß, daß

er arm ist und sich erst alles, was zum Ritter gehört, erwerben muß; er empfindet dies schmerzlich:

ez was ie mîn wille und mîn muot,
haet ich geburt und daz guot,
ich wurde gerne ritter. (1329—31).

Der Abt hofft, Gregorius durch Geschenke und Schätze von seiner Ritterfahrt zurückzuhalten (1488—90), denn

dû hast gewunnen ritters namen:
muost dû dich dîner armuot schamen,
dû was touc dîn ritterschaft,
dune haetes guotes die kraft? (1493—96).

Also der Abt weiß ganz genau, daß zu echter Ritterschaft guot gehört. Aber Gregorius will keinen geschenkten Reichtum, sondern mit kumber erworbenen. Als edler Armer zieht er aus, wohl wissend, daß Reichtum oft genug zum verliegen, zur Vernachlässigung der eigentlichen Aufgabe des Ritters, Gott zu dienen, führen kann (1509—15):

ob ich mit rehter arbeit,
mit sinne und mit manheit,
erwirbe guot und êre,
des prîset man mich mêre
dan dem sîn vater wunder lie
und daz mit schanden zegie. (1543—48).
Und: wes bedarf ich mê danne ich hân? (1549).

Dieser ritterlichen Denkart steht die geistliche gegenüber. Der Abt hat das Findelkind einem armen Fischer gegeben, der ihm wertvoller ist als sein reicher Bruder; denn — nach der Meinung des Geistlichen — auf den Armen allein ruht Gottes Segen. und deshalb hatte der Arme auch kinde vil (896), und

der rîche nie kein kint gewan
wan ein tohter, diu hete man. (897/8).

Der Abt ist als geistlich gebildeter Mensch von vornherein so eingestellt, daß er die Armen für gut einschätzt, die Reichen für schlecht, da letztere stets in Gefahr sind, in die „Welt" verstrickt zu werden und darüber Gott zu vergessen. — Die beiden Anschauungen berühren sich natürlich sehr eng; denn auch Gregor selbst weiß um die Gefahr des Verliegens (1509—1515); aber die eine bedeutet grundsätzliche Ablehnung des Reichtums, bedeutet, Armut als Ziel zu betrachten, um vor Sünde behütet zu bleiben, ist geistliche Resignation und erweist sich als statische Weltanschauung, die das Mittelalter ja so sehr kennzeichnet; die andere bedeutet. Reichtum mit Zucht und mâze zu behandeln, bedeutet, Reichtum als ein Ziel des Lebens anzusehen, um höhere Werte damit zu erringen, ist ritterlich-höfisch-adliger Optimismus und zeugt von dynamischem Denken.

Daß Hartmann eine sich dem geistlichen Standpunkt nähernde Anschauung zeitweise auch andernorts vertritt, beweist das Lied: „Groll wider die vornehmen Frauen“[90]). Hinter diesen Versen liegt die pessimistische Lebenserfahrung, daß reiche Frauen ob ihres Besitzes leicht hochmütig werden und darüber die mâze verlieren können. Arme Frauen sind schon von sich aus dazu bestimmt, nicht in die Sünde der superbia zu verfallen. Auch wird man mit Recht vermuten können, daß dieses Lied auf Erfahrung des Dichters beruht und daß er selbst ähnlich wie Wolfram nicht allzu große Reichtümer besessen hat (vgl. V. 17—24). Resigniert meint Hartmann darum:

wan ich mac baz vertrîben
die zît mit armen wîben. (11/2).

Auch die Gregoriuslegende endet ja schließlich in Resignation und Weltabkehr. Als Buße für die begangene Freveltat soll die Mutter Gregors, die ja gleichzeitig seine Frau geworden ist, Armut und Leid erdulden, ihr Gut den Armen geben (2556/7). Auch Gregorius selbst nimmt Armut auf sich (2576—78). Diese entsagende Wendung hatten wir schon mit dem Tod des Herrn und mit der Auflösung des Minneverhältnisses begründet.

Auch der „I w e i n“ wird den Typ des edlen Armen und den des edlen Reichen bringen. Laudine, die Herrin des von Iwein Erschlagenen, besitzt

schoene unde jugent,
geburt, rîcheît unde tugent, (1925/6),

also aristokratische Tugenden einer aristokratischen Kultur (so auch 2424/5). Das Traumbild Iweins vom idealen Ritter (3517 ff.), der hövesch unde wîs ist, steht im Gegensatz zur Wirklichkeit:

mîn herze ist mînem lîbe unglîch,
mîn lîp ist arm, mîn herze rîch (3575/6).

Die gegenseitige Entsprechung von Innen und Außen, von Herz und Leib, von innerer Adligkeit und Besitz, kommt hierin gut zum Ausdruck. Aber ebenso gehört zu dieser Adligkeit das Unabhängigseinkönnen von äußeren Gütern; und wieder ist es Hartmann, der die klassische Formel für diese Haltung findet:

nieman habe senenden muot
umbe ein verlorenez guot,
des man niht wider müge hân (3691—93).

Adligkeit soll mit der christlichen erbermde der armen Leute verbunden sein (4930—33); und darin zeigt sich der Weg zur Synthese, die Wolfram zu Ende führen wird; und zeigt sich auch der Wandel, den das Bild des edlen Reichen von der adligen Lebensanschauung her zu dem des edlen Reichen, der jetzt auch Erbarmen mit den Armen

90) Dtsche. Klassiker des Mittelalters, IV, 2. Teil, S. 9 f.

fühlt und tatkräftig hilft, durchgemacht hat. Wir erinnern hier an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das Hartmann zum ersten Male bringt!

Obgleich Gold und Reichtum nicht gegen Herzeleid helfen (4251—54), löst Armut Trauer aus:

diu verlust des guotes
. . . . . .
die benâmen sînem lîbe
beide vreude unde den sin. (3212—15).

Den armen Frauen 6183 ff. fehlt es an der höfischen Vollkommenheit, weil sie wohlgesittet und wohlgestaltet sind, ihnen aber die nötigen Kleider und Stoffe fehlen (6268—71): swie gar von armuot ir sin waere beswaeret (6286/7). Aber der Armut ist Demut und guter Wille beigesellt (bescheiden wille unde guot, 6298/9), und Hartmann meint, daß, wer von Kind auf Armut gewohnt sei, sich nicht so über sie schäme, wie derjenige, der sonst reich gewesen sei und jetzt Armut erdulden müßte (6312—14).

Der „Arme Heinrich" wird für unser Problem nichts wesentlich Neues bringen. Wie im Grundsätzlichen Hartmann überall Reichtum bejaht, wenn der rechte Sinn ihn verwaltet, so auch hier. Aber — und das ist der Unterschied zu den anderen drei Epen — hier begegnet uns in Heinrich weder ein edler Reicher in höfischer Vollkommenheit noch ein edler Armer, der von dieser Ethik aus geduldet wird; noch ist es ein weltentsagender Geistlicher; hier hat Hartmann den Typ des unedlen Reichen geschildert, dem die Tugend der mâze fehlt, und der damit gegen das im „Gregor" gegebene Hauptgebot verstößt: wis dîner zuht wol behuot (Gregor, 81). Jetzt ist die Verbindung von êre und got so eng geworden, daß das, was noch im Germanentum als hohes Ziel angesehen wurde, Macht und Herrschaft zu erreichen, Reichtum zu erwerben, als Ursünde gebrandmarkt werden kann. Das Gleichgewicht zwischen dem utile und dem summum bonum fehlt hier, der Reichtum des Armen Heinrich wird verabsolutiert und nicht in Verbindung zu Gott gebracht, nicht, wie es die höfische Ethik fordert, als seine hantgetât gesehen. Deshalb hat auch die Bezeichnung „Armer Heinrich" eine umfassendere Bedeutung als „der nur an materiellen Mitteln arme Heinrich". Denn das würde ja nicht stimmen; Heinrich besitzt rîcheit (39) und milde (66), aber nicht Gott; und wir können „arm" wohl nicht besser interpretieren, als „âne got", was sündhaft bedeutet. Daß sogar auf der Fahrt zu dem Arzt in Salerno ritterliche Würde im Äußeren gewahrt wird, beweist der reichliche Aufputz der Bauernmagd (schoeniu pfert und rîchiu kleit, 1032 u. ff.).

f) Wolfram von Eschenbach.

Wolfram von Eschenbach wird neben Hartmann der große Vollender und Erfüller der höfischen Kultur bedeuten, obgleich er teils außerhalb ihrer gesellschaftlichen und weltanschaulichen Ethik steht. Wie bei Hartmann von Aue, so werden wir auch bei ihm eine tiefe Auseinandersetzung über das Problem Armut-Reichtum finden. Zwar zeigt er nicht so bewußt den Typ des edlen Armen wie dieser, aber dafür finden wir zahllose Aussprüche von ihm, die seine Haltung der Hartmanns ähnlich erscheinen lassen, und wir finden — und das ist das eigentliche große Verdienst Wolframs — bei ihm die Abwandlung des anderen Menschenbildes, des edlen Reichen. Wolfram, der aus vornehmstem germanischen Denken, gepaart mit bester christlicher Tradition, seine Stellung zu Welt und Gott findet, wird auch die große Synthese schaffen, die wir schon lange und immer wieder in Ansätzen hervortreten lassen konnten; er wird den Typ schaffen, der adlig reich und christlich-reich zugleich ist und wird so neben Hartmann die zweite Komponente dieses Menschenbildes ergeben.

Da dieser Typ aber erst seine Verkörperung findet in Wolframs Hauptwerk, im „Parzival", werden wir, um die Behandlung der Werke organisch folgen zu lassen, dieses am Schluß behandeln; und die anderen Dichtungen, das „Titurelfragment" und der „Willehalm", werden zuerst betrachtet werden, obgleich beide am Ende, nach dem „Parzival", liegen.

Obgleich das „Titurelfragment", rein quantitativ gesehen, wenig für unser Problem erwarten läßt, kann man Ansätze zu einem abgeschlossenen Urteil erkennen: Es wird gesagt, daß Schionatulander nicht um der Armut willen Land und Meere durchfahren, die Gesellschaft der Menschen geflohen habe, sondern daß ihn lediglich die große Liebe zu Sigune dazu bewogen habe; sie allein habe ihn gezwungen, Armut und Qual zu erdulden:

„Ouch wis gemant, waz mers und der lande ich
hân durchstrichen
durch dîn liebe, niht durch armuot ...
(100, 1—2).

Armut wird also nicht als letztes Ziel wie zur Clunyzeit erstrebt, sondern wird als notwendiges Übel empfunden. Das Ziel ist Reichtum, obgleich derselbe nicht hilft, Minneleid abzuwenden (93, 2—3). Auch wird Reichtum ohne hôhen muot und ohne Tapferkeit nutzlos sein, der Kühne allein wird stets Erfolg haben, der zagehafte rîche (102, 4) wird verurteilt.

Der „Willehalm" gibt dem Problem Armut-Reichtum eine sehr wichtige Lösung und führt damit schon in die Ethik des „Parzival" hinein. Der Gedanke, daß Reichtum allein nicht glücklich mache, wird

in anderer, aber edlerer Form, wieder aufgenommen: Amfortas, der Gralskönig, war trotz allen Reichtums und königlichen Glanzes der zwar begnadetste, aber auch leidendste Mensch, der je bekannt geworden ist (IV, 167, 5—9; so auch IX, 456, 22—24). Vor Gott werden alle Menschen gleich gewertet, so auch die Armen und Reichen (VI, 304, 27—31); und der Dichter findet es ungerecht, daß sie von den Menschen verschieden geachtet werden:

swâ man des vil von künegen sagt,
dâ wirt armmannes tât verdagt (IX, 428, 3—4).

Gemäß dem eigentlichen Sinn des „Willehalm", der Verherrlichung des Gottesstreiters, des Preises der Gottesnähe, ergibt sich eine nur Wolfram eigene Verherrlichung und Lobpreisung der Armut, die weder Streben nach Armut bedeutet, noch der Verachtung des Reichtums gleichkommt. Vielmehr handelt es sich um eine Duldung und ein Erleiden der Armut um höherer Ziele und einer hohen sittlichen Aufgabe willen, wie es die Befreiung der Gyburc eine ist. Willehalm will nur Wasser und Brot genießen, solange diese Befreiung nicht vollbracht ist (IV, 174, 19—23; IV, 176, 10—13). Und auch Gyburc selbst will Not und Armut erdulden um ihres Gatten willen und durch den, der al die crêatür geschuof (V, 215, 11/12), da ja Willehalm im Dienste Gottes steht:

Durch den hân ich mich bewegen
daz ich wil armüete pflegen
und durch den der der hoehste ist (V, 216, 1—3).

Sie, die ehemals eine Königin und reich war (V, 215, 26/7), gibt ihren ganzen Besitz auf um Gottes willen. Man kann, weil die Taten des Willehalm im Dienst des Höchsten stehen, bei Wolfram von einer „heiligen Armut" sprechen, die im Prinzip dem Über-dem-Stoff-stehen im Germanentum gleichkommt; nur ist die Haltung hier religiöser und seelischer gefaßt als dort:

der (got) mac michs wol ergetzen
unt des lîbes armuot letzen
mit der sêle rîcheit (V, 216, 27/9).

Auch nicht letztlich um des Reichtums willen wird diese Haltung ausgelöst, sondern um der Treue willen, um eines Ethos willen, das für die Welt und damit für Gott kämpft. Denn beides ist hier eins:

. . . . durch sippe und die triuwe sîn,
niht durch die rîcheit dîn,
was er dir diens undertân (VII, 347, 9—11).

Die Wandlung der Denkweise wird hieran besonders klar; das Germanentum hatte, wie wir gesehen haben, den Reichtum unbefangen erstrebt. Diese Auffassung ist edler und weniger aufs Erobern aus; sie ist zuchtvoller, harmonischer als jene.

Die Gegenpartei des Willehalm sind die Heiden, die als besonders reich geschildert werden: . . . . . .

Terramers rîcheit
was kreftic wît unde breit (I, 9, 27—28).

Arofel der rîche (II, 78, 23) bietet Willehalm Gold an, wenn dieser ihn am Leben läßt. Dieser Bestechungsversuch (II, 79, 15—21) zeigt seinen Charakter, seine niedrige Gesinnung und Mutlosigkeit. Willehalm erschlägt ihn. Trotzdem legt Wolfram den Heiden Tugenden der Stetigkeit, Milde und Güte bei, die auch von ihnen höher als Reichtum gewertet werden:

dîne milde und dîne güete
und dîn rîterlîch gemüete
und dînen flaeteclîchen lîp,
den möcht ein saeldehaftez wîp
immer gerne minnen,
diu sich wîpkeit kunde versinnen,
und dîn rîcheit und dîn hôhen art (VII, 342, 13/9).

Wolfram ist also tolerant (vgl. die große Toleranzrede Gyburcs VI, 306, 1—310, 30). Der Reichtum wird füglich zuletzt genannt, er ist notwendig, aber der niedrigste Wert. Der große Reichtum des Königs Poydjus entlockt Wolfram das Geständnis der eigenen Armut:

. . . . . der selbe truoc
an sîme lîbe des genuoc,
daz ich der kost niht tar gezagen:
sus kan mîn armuot verzagen. (VIII, 376, 9—12).

Aber, so fügt er hinzu, er verzichte lieber auf Pracht und Glanz, ihm sei wohler in der Umgebung der Natur und bei Vogelsang, wo Gott eher zu finden sei; eine schlichte Waldecke im Spechtshart (VIII, 377, 20—28 genüge ihm schon. Die schon oben angedeutete Seelenhaftigkeit tritt hier noch stärker zutage.

Diese tiefe Religiosität wird dann noch gesteigert im „Parzival", seinem Hauptwerk. Man kann hier wie im „Willehalm", von einer „heiligen Armut" sprechen, und Wolfram verschmäht es nicht, in humoristisch-lächelnder und überlegener Weise im Verlaufe der Handlung von seiner persönlichen Armut zu sprechen:

wan dâ ich dicke bin erbeizet
und dâ man mich hêrre heizet,
dâ heime in mîn selbes hûs,
dâ wirt gefreut vil selten mûs.
wan diu mües ir spîse stêln:
die dörfte niemen vor mir heln:
ich envinde ir offenlîche niht.
alze dicke daz geschiht

mir Wolfram von Eschenbach,
daz ich dulde alsolch gemach (IV, 184, 29 — 185, 8).

Seine religiöse Natur überwindet diese materielle Not und verklärt sie ins Ethisch-Religiöse. Wolfram wie Hartmann sind so kennzeichnend für eine Erhebung der Dinge ins Sittliche und Hohe geworden, ohne die materiell-irdischen Dinge zu verachten; diese sehen sie lediglich als Grundlage und Mittel an zu anderen höheren Werten. Sie sind damit die Träger adliger und vornehmster Geistesart, die sich weitab entfernt von primitiver Gebundenheit an das Stofflich-Materielle, diesem aber durch seine Einordnung sein Recht und seine Bedeutung lassen.

genuoge sprechent, armuot,
daz diu sî ze nihte, guot.
swer die durch triwe lîdet,
hellefiwer die sêle mîdet (III, 116, 15—18).

Armut um der Treue willen leiden ist gut und heilig. So litt Herzeloyde Not um ihren Sohn Parzival und zog ein einsames Leben im Walde einem glanzvollen und königlichen vor: sie truoc der freuden mangels last (III, 116, 30). Daran knüpft Wolfram die Betrachtung, daß es sehr wenig junge Leute gebe, die um eines höheren Wertes willen ihren Reichtum aufgäben (III, 116, 22—25). — Aber in dieser willentlichen Armut liegt zugleich Herzeloydes Unglück: Der Reichtum und Glanz des in der Waldeinsamkeit erscheinenden Ritters bringt Parzival zum Erstaunen: sus fuor der fürste rîche, geziemiert wünniclîche (III, 122, 11. 12); und läßt ihn das Rittertum erst recht als erstrebenswertes Ziel erscheinen. Diese zwar nicht kirchlich-christliche, aber freiwillige Armut, aus ehemaligem Besitz heraus (rîcheit bî jugent phlac daz wip (II, 102, 28), ist durchaus unhöfisch und macht Herzeloyde an Parzival, dem Ritterschaft eingeboren ist, schuldig. Es ist Entfernung aus der höfischen Welt und ihren ethischen Forderungen und ist deshalb lediglich menschlich zu verstehen[91]). So auch wird die ärmliche Torenkleidung Parzivals diesem zum Verhängnis. Denn hätte seine Mutter ihn in ritterlicher Rüstung, reichlich mit allem Nötigen versehen, ausgestattet, wäre wenigstens die äußere Ehre gewahrt worden und Parzival hätte seinen Leidensweg nicht zu gehen brauchen. Aber das wollte Wolfram ja gar nicht darstellen — er wollte ja Verhängnis und Mißgeschick, er wollte ja Leid und Armut aus eigener menschlicher Not heraus. So zeigt sich auch hier die eigene Individualität des Dichters, der außerhalb der eigentlichen höfischen Kultur steht und seine eigene Ansicht und Einstellung zu Armut und Reichtum hat. Er macht Armut, außerhalb stehend von Kirche und Sitte, zu einer eigenen rein-menschlichen Angelegenheit und sieht in der Haltung zu ihr einen Maßstab für die Stellung des Menschen zu Welt

91) Vgl. dazu N. Schneider, Erziehergestalten im höfischen Epos, Bonn 1935 S. 52 ff.

und Gott, sieht in ihr insofern einen positiven Wert, als sie den Menschen auf religiöse Werte hinweist und ihn Gott und den Gral, sein Seelenreich, höher schätzen läßt als alles bloß Irdische. Wir können dies als eine „enorme Entfernung von der primitiven Gemeinschaftskultur“[92]) ansehen: nû în hôhstiu nôt ist umben grâl (IX, 467, 26), nicht aber als Resignation an der Wirklichkeit oder gar als eine Hinkehr zu Clunyazensischen Idealen: denn Wolfram wie seine dichterische Darstellung, Parzival, verschmähen den Reichtum durchaus nicht, und so kann Ehrismann einen krassen Gegensatz aufstellen zwischen Cluny und Wolframs Ethik: „Zu Wolframs Weltanschauung der Humanität steht im Gegensatz die in ihrem vollen Inhalt auf Gott gerichtete Auffassung des Lebens, die ihren bestimmtesten Ausdruck in den Regeln des Mönchtums gefunden hat von Armut, Keuschheit und Gehorsam. Das ist die Askese. In diesem Punkte treten sich die beiden Prinzipien am schroffsten gegenüber. Dort die Armut, hier die Pracht des höfischen Lebens, die selbst in der Gralsburg herrscht, dort die geschlechtliche Keuschheit, hier der Preis der Ehe: dort der Gehorsam, hier das ritterliche Herrentum“[93]). Dieser aufgestellte Gegensatz entspricht dem Tatbestand durchaus: Trotz aller Vorteile, die Wolfram in der Armut sieht (Durchseelung, Streben nach Gott usw.), empfindet er sie doch als Not und, ritterlich gewertet, als Schande:

daz mich mîn armuot immer müet,
sît d'erde alsolhe rîchheit blüet (V, 242, 29/30)

und: mir selben ich wol grunde,
des er het an den lîp gegert:
wand ez was maneger marke wert (II, 71, 4—6).

Solche Gelegenheiten, auf seine Armut hinzuweisen, nimmt Wolfram immer wieder wahr, besonders bei Schilderung großer Pracht seiner Helden und Schlösser. Man sieht daraus, daß er „Freude an Glanz und an den Genüssen der irdischen Gaben“[94]) hat und daß er der „Welt“ nicht entstagt, sondern sie steigert, erhebt, läutert und verklärt kraft seines künstlerisch-religiösen Genies. Aber man muß wie Parzival würdig sein, mit der Ehre des Gralskönigtums die Gnade des Reichtums tragen zu können, man muß Reichtum nicht bewußt erstreben, sondern durch Kampf und Verdienst im Dienste Gottes zu erlangen suchen:

daz was mîn bruoder Amfortas,
der krône unde rîcheit wirdec was (IX, 478, 5/6).

Diese Haltung erinnert an das Wort Jesu: „Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit. Dann wird euch alles gege-

92) H. Naumann, Höfische Kultur ... S. 6.
93) G. Ehrismann, Wolframs Ethik, Z. f. D. A. Bd. 49, 1908 S. 405—465; hier 456.
94) G. Ehrismann, Gesch. d. mhd. Lit. II, 2 S. 219.

ben werden“[95]). Und wir dürfen den Sinn der Worte wohl mit gutem Gewissen als denselben bezeichnen. Denn das Reich Gottes und das Reich des Grals sind ein seelisches Reich, sind bei beiden der Ausdruck für die innere Harmonie des Menschen mit der Schöpfung und ihrem Schöpfer, sind nur verschiedene Formen für den Gedanken der Einheit alles Lebens. So wird Parzival König und damit reich durch das Streben nach dem Gral; er entwickelt sich zum idealen Ritter hin, von der Armut zum Reichtum durch die Beobachtung von Gurnemanz' und Trevrizents Lehren. Gurnemanz hatte ihn das Gesetz der mâze auch auf die Behandlung des guot anwenden gelehrt:

ir sult bescheidenlîche
sîn arm und rîche
wan swâ der herre gar vertruot,
daz ist niht hêrlîcher muot:
sament er aber schaz re sêre,
daz sint och unêre.
gebet rehter mâze ir orden (III, 171, 7—13).

Damit war das irdische guot durchaus bejaht, aber Kargheit, Geiz und Verschwendung verurteilt. Es wurde aber auch anders gewertet als im Germanischen und in der von südlicher Kultur beeinflußten Zeit um 1100. Das Gesetz der mâze gebot, weder arm noch reich zu sein, sondern nach dem Gradus der êre das Vermögen dieser anzupassen. Hohe Minne gebot hôhes guot[96]):

hôch minne kan wol zieren,
swâ rîchheit bî dem willen ist
und ander werdeclîcher list (XV, 757, 24—26).

Daher lehnt auch Parzival das brüderliche Duzen des Feirefiz ab, da er ihm an Alter und Reichtum beträchtlich nachstehe:

bruoder, iur rîcheit
glîchet wol dem bâruc sich:
sô sît ir elter ouch dan ich:
mîn jugent und mîn armuot
sol soelher lôsheit sîn behuot,
daz ich iu duzen biete,
swenne ich mich zühte niete (XV, 749, 24—30).

Und als Parzival Gralskönig geworden ist, kann er ob seines und seines Bruders Reichtum bestaunt und bewundert werden (XVI, 796, 20—25). Aber dieser Reichtum ist bei Parzival Siegel und Symbol seines Königtums und ist mit dem Leid der Armut erkauft worden. Dies wirft ein Licht auf die Beurteilung Parzivals allgemein: Armut ist Weg, Reichtum ein Ziel unter anderen höheren Zielen und, wenn

95) Matth. 6, 33.
96) Vgl. diese Verbindung im Kudrunlied: 268, 1—3!

nötig, zu entbehren. Gawan, der für Wolfram eine niedrigere Stufe des Menschseins vertritt, die Stufe des formvollendeten höfischen Ritters, der ohne Probleme und Konflikte die Welt durcheilt und dem alles glückt, was er unternimmt, ist von Wolfram als reich s e i e n d dargestellt worden; er kennt deshalb die Not der Armut nicht, viel weniger ihre Gnade im Seelischen und Göttlichen: Gawein i s t reich und i s t idealer Ritter: Parzival w i r d reich, er w i r d idealer Ritter und Gralskönig[97]). Diese Unterscheidung drückt sich also auch in der Frage Armut — Reichtum aus.

Der Heide Feirefiz wird als besonders reich geschildert, aber (wie im „Willehalm" die Heiden) tolerant bejaht (XV, 735, 9—19[98]). Als Entschädigung für Alter und Krankheit ist Reichtum sehr gut; Jugend könne Armut schon eher erdulden, da sie vil werdekeit (I, 5, 13) besitze; nichts sei schlimmer als Alter, Krankheit und Armut zusammen, meint Wolfram: ez enwart nie niht als unfruot, sô alter unde armuot (I, 5, 15/6). Und er bedauert es deshalb, daß Könige und Herzöge ihrer Güter enterbet sind, da sie doch auf das älteste Kind allein vererbt werden (I, 5, 17—21). Aber Reichtum kann Minneleid nicht abwenden. Das sieht auch der reiche Feirefiz zuletzt ein:

was hilfet al mîn rîcheit,
und swaz ich ie durch wîp gestreit
und op mîn hant iht hât vergeben,
muoz ich sus pîneclîche leben? (XVI, 810, 23/6).

Ein schöner Körper geht über prächtige Kleider: ... ich naeme solhen blôzen lîp vür etzlîch wol gekleidet wîp (V, 257, 31/2). Wolfram schätzt Liebe und Güte einer Frau höher als alles Äußere und als allen Glanz. Deshalb kann er von Sigune, deren Liebe zu Schionatulander über den Tod hinaus dauert, sagen:

wîplîcher kiusche lobeskranz
truoc si mit armüete:
si pflac der wâren güete (V, 260, 8—10).

Und Parzival, der sie so bloß und arm antrifft, übt an ihr wahre Nächstenliebe, indem er ihr helfen will:

..... vrouwe, nemt durch got
ûf rehten dienest sunder spot
an iuwern lîp mîn kursît (V, 259, 5—7).

---

97) Für Gawein vgl.:

sîn herberge rîche
stuont so ritterlîche,
daz si was kostebaere
und der armüete laere (XII, 674, 27—30).

Für Parzival vgl:

Parzival wart schiere bekant
ze könege und ze hêren dâ (XVI, 796, 20/1).

Statik steht gegen Dynamik!

Damit ist die große Synthese berührt, die Wolframs eigenes Verdienst genannt werden muß, die Synthese der ethischen Nutzanwendung des Reichtums zu eigener und fremder Ehre aus germanischer Adligkeit, christlich-brüderlicher Gesinnung aus Gottes Gebot und Freigebigkeit an die varnde diet. So verwendet König Gahmuret seinen königlichen Besitz zum Wohle der Gemeinschaft:

arabisch golt geteilet wart
armen ritern al gemeine,
und den künegen edel gesteine
teilte Gahmuretes hant
und ouch swaz er dâ vürsten vant.
dâ wart daz varnde volc vil geil,
die emphiengen rîcher gâbe teil (II, 100, 28—101, 4)

Ausdrücklich ist von „armen rittern" die Rede (ebenso II, 70, 7—9). Vorher hatte sein Bruder ihm, Gahmuret, Land, Rüstung und Gefolge gegeben, da er ja laut geltendem Gesetz ohne Erbe blieb (s. I, 5, 17—21). Dabei wird die brüderliche Treue erwähnt, die ihn vornehmlich dazu trieb, an seinem Bruder gnädig zu sein, und zuletzt erst wird die eigene Ehre erwähnt (I, 6, 14—18). Das richtige Maß der Reichtümer zwischen beiden wird hergestellt, damit der geistige ordo der Zeit auch sichtbarlich und wirklich zum Ausdruck kommt. Dies geschieht mit dem Hinweis auf die Mutter, die sie beide trug, und auf den gnädigen Gott, der allen Menschen den richtigen Platz gibt und ihnen das erträgliche Maß zuerteilt:

deiswâr, ich tuon iu allen schîn,
daz uns beide ein muoter truoc.
er hât wênc, und ich genuoc:
daz sol im teilen sô mîn hant,
des mîn saelde niht sî pfant
vor dem, der gît unde nimt:
ûf reht in bêder der gezimt (I, 7, 4—10).

Man sieht hieran deutlich, welche Wandlung die Freigebigkeit, die ehemals aus Adligkeit und Ehre allein kam, d. h. um des Menschen willen geschah, durchgemacht hat, bis sie zu einer milte wurde, die aus Gott kam und die Gott forderte. Gott ist jetzt das Ziel alles menschlichen Lebens, und das Ruhen in ihm, oder um in Wolframs Sprache zu sprechen, zum Gralskönig begnadet zu sein, der Gipfel aller Ethik und Religion. Diese milte ist der sichtbarliche Asdruck für die Harmonie des Menschen mit Gott, der ihn und seine geschaffene Welt so und nicht anders will: gebt rehter mâze ir orden! In diesem Sinne sagt auch A. Weber: „... Im Grunde schimmert doch durch die höfische

98) Vgl. hierzu H. Naumann: Der edle und der wilde Heide, Ehrismann-Festschr. 1925.

milte der christlich-caritative Gehalt fast immer hindurch; sie ist aufs engste verwandt mit der erbärmde (misericordia und clementia), also mit einer der christlichen Tugenden kat' exochen"[99]).

g) Gottfried von Straßburg.

Gottfried von Straßburg ist gegenüber Hartmann von Aue und Wolfram von Eschenbach in allen Dingen und Fragen des Lebens problemloser und einfacher, trotzdem auch er um die Entscheidungen weiß, die zum ritterlichen Leben gehören. Aber er steht außerhalb des höfischen Lebens von Ritter- und Minnedienst und vertritt eine „Religion der Liebe". Hartmann und Wolfram waren mehr Darsteller ewigmenschlicher Probleme, und wir konnten bei ihnen auch in der Frage Armut — Reichtum speziell christliche Elemente feststellen. Diese sind gemäß der künstlerisch-ästhetischen Einstellung Gottfrieds in seinem poetischen Hauptwerk, in „Tristan und Isolde", infolgedessen bedeutend geringer. Seine Lehre faßt er zusammen in dem nur ihm eigenen Begriff der moraliteit, was die Harmonie und Einheit alles Lebens, von Welt und Gott, bedeutet:

ir laere hat gemeine
mit der werlde und mit gote
si lêret uns in ir gebote
got und der werlde gevallen (8010/13).

Sie und die Moral der Liebe werden maßgebend auf unser Problem einwirken.

Gottfried bejaht die Notwendigkeit des Reichtums durchaus. Das geht nicht nur aus der Beschreibung des idealen Ritters hervor (des lîbes schoene und wunneclîch, getriuve, kûne, milte, rîch 251/52), aus der Nennung des guot (341, 507) im allgemeinen, sondern vor allem als notwendiges Erfordernis eines ganzen und vollkommenen Ritters im besonderen. So sagt Tristan ausdrücklich:

het' ich so rîchlîchez guot,
. . . . . .
daz ich mich ritterlîches namen
noch er sich mîn niht dörfte schamen
. . . . . .
sô wolte ich gerne ritter sîn (4406 ff.).

Das Amt eines Ritters ist also abhängig von dem Besitz. Es ist dies eine ähnliche Situation wie im „Gregorius": Auch dort steht der Ritter vor der Frage: Wie verschaffe ich mir meine wirtschaftliche Grundlage, um sowohl mich zu erhalten als auch anderen gegenüber milte zu üben? Und nicht klarer kann diese Notwendigkeit ausgedrückt werden als so:

99) A. Weber, Studien über die Abwandlung der höfischen Ethik in der Spruchdichtung des 13. Jahrh. ... Das Kapitel über die milte.

zwô sache enmachen einen man:
ich meine lîp, ich meine guot.
von diesen zwein kumt edeler muot
und wertlîcher êren vil.
der aber diu zwei scheiden wil,
so wirt daz guot ein armuot (5696/01).

Armut wird also als Schande und als für den Ritter unwürdig ange sehen. Der Sinn steht nach Erwerb und Steigerung des Besitzes, was mit der Steigerung und Idealisierung von Mensch und Charakter überhaupt zusammenhängt und dieser aristokratischen Veranlagung durchaus entspricht. So wird Reichtum — vollez guot — zusammen genannt mit hôhem muot:

daz eine daz was hôher muot;
daz ander daz was vollez guot;
daz dritte was bescheidenheit,
diu disiu zwei zesamene sneit;
daz vierde daz was hövescher sin,
der naete disen allen drin (4567/72).

Hôher muot beweist sich in der Haltung zum Reichtum, in dem Besitz desselben, aber in dessen Unterordnung unter andere Werte. Deshalb wird Tristan zusammen rîche unde hôhe gemuot (11141) genannt. Denn Gottfried und seine Zeitgenossen wissen ganz genau, daß die höfische Haltung oft genug verletzt wird, wenn Jugend und Reichtum zusammentreffen; dann fällt der hôhe muot, das „Schweben über dem Stoff" (Naumann), in das Extrem des Übermutes:

ûfgêndiu jugent und vollez guot,
diu zwei die füerent übermuot (267/8).

Und auch hier muß das richtige Maß eingehalten werden, d. h., um den Reichtum richtig zu behandeln und seinen Wert richtig zu ermessen, muß man ihn nicht als Glück und unverdiente Gabe erlangt haben, sondern sowie Besitz Verpflichtung zur milte bedeutet, muß er oft genug mit Armut und Qual erstritten werden: gemach daz ist der êren tôt (4432). Ist die Anlage zu ritterlichem Beruf da, und wird diese Anlage mit Fleiß ausgebildet, besitzt Tristan herren muot (4479/81), so kommt der Reichtum von selbst. Aber auch während der Zeit, in der Kummer und Armut herrschen, geziemt es sich für einen echten Ritter, auch diese durch Haltung und Zucht zu überwinden, seinen Willen zur Tat nicht erschlaffen zu lassen (3797/99), iemer hövesch und iemer frô (5045) zu sein. Diese Haltung führt den Ritter weder in Weltverneinung, noch läßt sie ihn am Materiellen haften bleiben, sondern macht ihn frei und bereit, durch die Tat „den Stoff zu bewegen". Denn nicht um des Besitzes willen kämpft der Ritter letztlich, sondern um der Idee willen, im Dienste unsichtbarer Gewalten. Diese leitenden

Mächte sind bei Gottfried von Straßburg andere als bei Hartmann und Wolfram. Wie wir am Anfang betonten, steht seine Dichtung unter dem Gesetz der moraliteit; sie drückt auch die richtige Behandlung des guot aus: wan sine hânt guot noch êre, ez enlêre sî moraliteit (80 18/9). Aber das wesentliche agens seiner Anschauung ist die Liebe; sie allein gibt Maßregeln und Formen fürs Leben. Und sie hilft auch letzten Endes über alle Not der beiden hinweg. So haben Tristan und Isolde keine Nahrung nötig, da sie ihrem einsamen Leben in der Minnegrotte leben können (16 815 ff.); an der Lust des Auges, des Herzens und des Leibes haben sie genug. Diese ersetzt ihnen auch alle Pracht von Artus' Tafelrunde (16894 ff.): sie haeten, daz si solten, und wâren, dâ si wolten (16907/08).

Aber wir müssen Gottfried volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Auch er handelt von Gott und sieht ihn als hohen Wert an, wenn diese Haltung auch nicht so direkt in dem Liebesroman zum Ausbruch kommt. Isolde gibt um gotes hulde Silber und Gold weg (15643 ff.); und der Dichter bringt sogar die spezifisch-christliche Haltung den Armen gegenüber, die Fürsorge für sie zum Ausdruck. Es ist die Pflicht eines reichen und edlen Ritters überhaupt. Diese Haltung hatten wir schon bei Hartmann, als Forderung aufgestellt, kennen gelernt. Auch hier wird sie in Form einer höfischen Lehre gegeben, in Markes Rat an den jungen Tristan:

dîn geburt und dîn edelkeit
sî dînen ougen vür geleit:
wis diemüt und wis unbetrogen,
wis warhaft und wis wolgezogen;
den armen den wis iemer guot,
den rîchen iemer hôchgemuot (5027/32),

... denn nichts stünde einem Ritter besser als milte und triuwe (5035/40). Mit dieser Haltung (5031/2) ist tatsächlich, genau so kurz und treffend wie bei Hartmann, die Quintessenz der höfischen Haltung Armut und Reichtum gegenüber ausgesprochen: Ein echter Ritter soll Reichtum erwerben und besitzen, zu seiner eigenen Ehre und zur Ehre der ritterlichen Gemeinschaft überhaupt, aber er soll seinem Reichtum nicht abhängig gegenüber stehen, sondern soll über ihm stehen, soll hôhen muot besitzen, denn so ist es erst ritterlich. Der Reichtum gebietet ihm weiterhin Sorge für die Armen, die ihm und seiner Güte besonders anvertraut sind. Denn man soll nicht zu sehr auf den gradualen Unterschied des guot sehen, da dieser oft genug nicht selbst erworben und oft genug ein Anlaß sei, sich an ihn zu hängen und sich zu verliegen. Arme und Reiche sollen, besitzen sie moraliteit, d. h. sind sie einig mit sich und der Welt und erfüllen ihre sonstigen Pflichten, überhaupt nicht unterschieden werden. Denn auf das guot kommt es am allerletzten an.

Auch hier wird wieder einmal klar, wie der Akzent sich verschoben hat zugunsten des Seelischen und Nicht-Materiellen. Und es muß wiederum einmal betont werden, wie es ein Hauptergebnis der höfischen Kultur genannt zu werden verdient, sowohl die altgermanische, als auch deren Gegensatz, die clunyazensische Lebensform, die sich in dem Gegensatz Reichtum — Armut ausdrücken, überwunden zu haben und unter Achtung von Gott und Welt, ihre Form in einer harmonischen Seelenlage beider Extreme gefunden hat.

Gottfried von Straßburg werden noch zwei Sprüche zugeschrieben, „Mein und Dein" und „Von der Armut"[100]). Im ersten richtet er sich gegen die Habsucht, die alle Welt verschlingt und sie für andere höhere Werte unzugänglich macht. Hab und Gut, als einzige Werte des menschlichen Lebens gesehen, führen zu Unordnung und Wirrnis; mâze und hôher muot müssen sie leiten.

Den anderen Spruch, „Von der Armut", möchte ich mit G. Ehrismann Gottfried nicht zurechnen, da er ganz andere weltanschauliche und geistige Bahnen wandelt, als wir sie in „Tristan und Isolde" erkennen konnten. Der Verfasser nimmt nämlich eine pessimistische, ja weltverneinende Haltung ein, sodaß er das Gebot der Armut fordern kann: denn Welt und Besitz führen von Gott ab, führen zur Hölle. Einem Dichter, der im „Tristan" sagen konnte: „wir die zer werlde haben muot" und die Einheit von Welt und Gott als letztes Ziel anstrebte, trauen wir einen derartigen Bruch der Anschauungen nicht zu. Das Gedicht widerspricht der ganzen ritterlichen Morallehre, die die Dinge des Lebens einordnet und verklärt, zum summum bonum hinaufführt. Wenn vollends von Himmel und Hölle, Sünde und Gottes Zorn, von Kreuzeserlösung mit sins herzen bluote (9, 7) und Gottes Lohn die Rede ist und der Spruch mit dem Wunsch: got durch sinen tot uns allen sin genaden sende! schließt, so kann der Verfasser nur ein Geistlicher sein (vgl. auch Vers 3 in Strophe 8: es (das guot) kan geistlich leben sere leiden). Das Gedicht bewegt sich in clunyazensischen Gedankengängen, und diese stehen dem heroischen Ideal der hohenstaufischen Zeit entgegen.

h) Walther von der Vogelweide.

Den Spruch Walthers, der auch in dem Wertbereich des utile das richtige Maß anzustreben befahl, hatten wir an den Anfang dieses Kapitels gestellt und Walther damit schon die Ehre erwiesen, die ihm gebührt. Dieses Gesetz war für alle Dichter dieser klassischen Zeit „maß-gebend", und wir konnten es im einzelnen aufweisen. Mit diesem Gesetz aber waren sowohl Habsucht (vgl. dazu Spruch 22, 18 und 31, 13) als auch Knauserei und Verschwendung verurteilt. Walther sieht die Nachteile des Reichtums und der Armut genau: Übergroßer

100) M. S. H. 2, hrsg. von Fr. v. d. Hagen, Leipzig 1838, I, 2 S. 276/78.

Reichtum läßt den Menschen leicht die Zucht vergessen, und übergroße Armut kann ihn oft der vernünftigen Sinne berauben:

Swelch man wirt âne muot ze rîch,
wil er ze sêre striuzen sich
ûf sîne rîcheit, sô wirt er ze hêre,
ze rîch und z'arm diu beschent beide sêre
an sumelîchen liuten rehten muot.
swâ überic rîcheit zühte slucket.
und überig armuot sinne zucket,
dâ dunket mich enwederz guot (Spruch 81, 23).

Walther ist durch seinen „Spruch zum Wahlstreit" (Nr. 8, 4) als derjenige bekannt geworden, dem gotes hulde über alles geht, und der die Schwierigkeit der geistig-seelischen Einordnung der einzelnen Wertbereiche kennt. Deshalb verliert er lieber lîp, wîp unde kint (22. 24), ehe er Gott und Ehre verliert. Damit ist die Haltung zum guot gekennzeichnet: Liebe zu ihm, aber Aufgabe desselben, wenn es um höherer Werte erforderlich ist. Diese Haltung hat Walther in seinem Dichterleben zu verwirklichen gesucht; und wir können uns keinen größeren Dichter denken, der um idealer Ziele willen lieber alles drangibt, als dieses erhabene Ziel aus den Augen zu lassen. Darin zeigt sich, wie wir auch besonders bei Hartmann, Wolfram und Gottfried feststellen konnten, eine Entfernung vom Stofflichen, eine Nichtachtung des Materiellen und ein Zug ins Göttlich-Metaphysische. Und es rührt an die ewige Problematik des Menschseins überhaupt, an seine Unvollkommenheit, die ein Streben zu Einheit und Synthese, zur Harmonie alles Seins auslöst. Diese „Entfernung aus der primitiven Gemeinschaftskultur" (H. Naumann) bedeutet aber Verzicht und Entsagung aller anderen Annehmlichkeiten und hat die doppelseitige Haltung zu Armut und Reichtum zur Folge, denn das utile ist das niedrigste Gut.

Walther v. d. V. ist in die Geschichte der Literatur als derjenige eingegangen, der stets unter der Armut gelitten hat und sein ganzes langes Leben sich nach einem Dache über seinem Kopfe sehnte (vgl. Spruch Nr. 25), 7: seht, wie jâmerliche ich stê). Dieser Zustand ist früher mit der Bitte der Fahrenden um Geld und klingende Münze verglichen worden; und es ist H. Naumanns Verdienst, Walther zum ersten Mal dieser unwürdigen Stellung enthoben zu haben: „Walthers immer wiederholte Forderung nach Lohn und Lehen, sein dringendes Begehren nach wirtschaftlicher Sicherstellung, nach Feuer, Wein und Pfanne, wie er geradeheraus, sachlich und schön mit erdnah klingenden Urbegriffen die Behäblichkeit nennt, empfängt ... besondere Bedeutung, entspringt nicht niederem materialistischem Trieb. Man stellt es immer so hin, als enthülle sich hier der ‚Fahrende', als hätten überhaupt nur ‚Fahrende' zu jener Zeit nach Gut und Besitz gestrebt. Aber Feuer,

Wein und Pfanne gehören zur Entfaltung der Würde, der Energie, der beschwingenden Stimmung, wie Luft, Wasser und Boden zu Blüte und Baum gehört. Anständigkeit des Erwerbs, seine Vereinbarkeit mit dem honestum ist Grundvoraussetzung dieser Hochstimmung". „Ein gewisser und ruhiger Besitz hat seinen sittlichen Wert .... Reich, jung, hochgemut identifizieren sich ihm in Sein und Sollen, sie sind die Grundlage jener höfischen Hochstimmung, auf die alles ankommt und die gleichfalls ein sittlicher Wert ist"[101]). Reichtum, als sittlicher Wert gesehen, das ist die Haltung aller dieser Dichter! Er ist Grundlage und Mittel, um desto besser in die höheren Gebiete des Lebens aufzusteigen, nicht aber Hindernis zu Gott, nicht Weg zum Teufel ....! So spricht Walther:

. . . . . gerne wolte ich, möhte ez sîn, bî eigenem
fiure erwarmen.
Zahî wie'ch danne sunge von den vogellînen,
von der heide und von den bluomen, als ich
wîlent sanc! (28, 3—5).

Aber dies blieb bei Walther lange Zeit nur ein Wunsch, und er hat deshalb für sich die Lebensform des edlen Armen gefunden, der lieber Armut erduldet um Gottes und der Ehre willen, als daß er reich ist und seine Aufgabe vergißt. Aus pessimistischer Lebenserfahrung heraus schätzt auch er edle Arme höher als zagehafte rîche (Nr. 20, 22), beklagt die Umkehrung der Werte, die den Reichen höher schätzen läßt (Nr. 21, 10), und fordert von den phaffen eine offene und freigebige Hand, um den Armen zu helfen (Nr. 10, 25). Er weiß, daß Reichtum oft genug mit falschem Sinn und Hoffahrt gepaart ist, und wundert sich, daß er, der Arme, trotzdem so hôhen muot besitzt, da ihm doch viel eher Reichtum entspräche gemäß seiner höheren Eigenscaften und seiner reichen Kunst (Nr. 43, 1; 122, 8; 28, 1—2). Besonders unheilvoll kann sich der Reichtum bei den Damen auswirken: Sie verachten Arme und tun sich auf ihren Besitz, statt auf ihren Charakter, etwas zugute. Deshalb besingt Walther, wie bekannt, sozial niedrig gestellte Frauen und erhebt sie durch seinen Gesang; ihm kommt es bei ihnen auf Charakter und Liebe an, und diesen Eigenschaften gegenüber spielen Reichtum und Armut keine Rolle mehr:

sie getraf diu liebe nie,
die dâ nâch guote und nâch der schoene minnent
(49, 35).
dû bist schoene und hâst genuoc (50, 9).

Es ist dies eine ähnliche Beurteilung, wie wir sie bei Hartmann von Aue vorfanden. Auch er stand der Liebe reicher Frauen pessimistisch

101) H. Naumann: Das neue Waltherbild, Wandlung und Erfüllung, Stuttgart 1934 S. 112.

gegenüber und schätzte darum arme höher: wan ich mac baz vertrîben die zît mit armen wîben[102]). Aber — und das ist das Wichtigste an dieser Geringschätzung des guot — diese Beurteilung geschieht nicht von ungefähr und kommt nicht nur aus einer gelegentlichen pessimistisch-stimmenden Erfahrung. Die ganze geistige und metaphysische Zeitlage um 1200 legte weniger Wert auf den Besitz als früher. Was wir bei einzelnen Dichtern aufzeigen konnten, die Verschiebung des geistigen Schwerpunktes nach „oben" hin, und was wir als kennzeichnendes Merkmal dieser ganzen Zeit aufzeigen konnten, trifft auch bei Walther zu: Armut und Reichtum verschwinden und werden bedeutungslos vor dem allmächtigen Gott, der nur ins Innere der Menschen sieht. Ungleichheit bei den Menschen wird Gleichheit vor ihm, der Besitz ist relativ und unwichtig, da der Mensch als Mensch vor dem Höchsten steht und im Tode alle gleich sind:

im dienent kristen, juden unde heiden,
der elliu lebendiu wunder nert (22, 16).

Die Zeit ist nicht lediglich heroisch orientiert, sondern vor allem religiös und metaphysisch; und dieser Tatbestand bedingt die verschiedenen Anschauungen.

i) Thomasin von Zirklaria.

Thomasin v. Z. ist von uns absichtlich an den Schluß dieses Hauptkapitels gestellt worden. Er steht geistig auf der äußersten Grenze zwischen hochhöfischer Lebensanschauung, wie sie uns in den bisher betrachteten Dichtungen entgegentrat, und hat rein christliche Elemente, die schon eine beginnende Klerikalisierung der höfischen Kultur erkennen lassen. Seine Verwandtschaft mit Hartmann v. Aue und Walther[103]) läßt sich auch in dem Verhältnis zu Armut und Reichtum bestimmen. Aber während Hartmann über Sünden und Fehler seiner dichterischen Helden zu einer befriedigenden Lösung kommt und sie in die höfische Kultur eintreten läßt — außer dem Gregor —, also bejahende Haltung zu ihrer Lebensform zeigt, sieht Thomasin nur die Schattenseiten der höfischen Ideale. Beide eint die Auffassung nach dem höchsten Wert des Lebens, Gott. Und es sind im einzelnen noch weitere Übereinstimmungen zwischen beiden, dem Dichter und dem Theoretiker, festzustellen. Aber Thomasin dringt nicht durch zu einer vollkommenen Bejahung der höfischen Werte, sondern gibt entweder Kompromißlösungen oder rettet sich zu rein christlichen Werten. Vielleicht ist diese durchaus pessimistische Haltung, ohne heroisches Ethos, ohne Wagemut und Bejahung des irdischen Lebens, zum großen Teil auf die Form des Werkes zurückzuführen: Er schuf eine Morallehre, die als Erziehungslehre für die höfische Jugend bestimmt war, und

102) „Groll wider die vornehmen Frauen" V. 11/2.
103) Schrader, Studien ... S. 29 f.; Arnold, Studien ... S. 27 ff.

wollte so vielleicht nur die Nachteile und Schattenseiten des Lebens seiner Zeit schildern; aber wir dürfen den tieferen Grund darin sehen, daß Thomasin als Geistlicher von vornherein betrachtend und moralisierend zur Welt und zum ritterlichen Leben stand, und keine vita activa ausübte, wie es doch die großen Dichter kennzeichnete: z. B. Wolfram. Dies ist auch der eigentliche Grund, weshalb er das Problem Armut — Reichtum so pessimistisch und resigniert behandelt: aus kontemplativer Schau heraus entscheidet er sich für die Armut, da Reichtum mit Sorgen verknüpft sei und niemand froh mache: rîchtuom macht niemen sorgen vrî (2708). Schon aus den Erfordernissen des täglichen Ritterlebens heraus konnten höfische Ritter sich gar nicht für Armut entscheiden, und sie haben für den Reichtum auch ihre metaphysisch geordnete Form in der mâze gefunden. Reichtum war bei ihnen immer Ziel gewesen, Armut notwendiges Übel oder ein notwendiges Zugeständnis an die Welt und ihre ewige Unvollkommenheit, gesteigert bis zu der religiösen Läuterung bei Wolfram. Deshalb sah auch Hartmann Reichtum als Ziel an; aber er wollte auch Sorgen und Kampf, wollte kumber um ihn dulden und zeigte stetige Bereitschaft des Ritters. Es handelt sich letztlich um den Unterschied zwischen geistlich-passiver und weltlich-aktiver Lebensform, die hier ihren Ausdruck gefunden hat, um statische und dynamische Weltschau!

Von dieser grundsätzlichen Verschiedenheit abgesehen, sind es viele Elemente, die wieder eine gleiche Beurteilung ergeben. Und wir werden bei der eingehenden Analyse demgemäß ein Durcheinander und Nebeneinander von geistlichen und höfischen Lebenszielen und -formen finden, die eine einheitliche und geradlinige Beurteilung nicht gestatten.

Die Formel für Thomasins geistiges Ideal gibt er in der vrümekeit; und man sieht schon in der Wortform die geistliche Tendenz. Sein höchstes Lebensziel ist reht tuon aus Gottesglauben und reiner Nächstenliebe, ohne Hinblick auf Ehre und Mensch:

reht tuon daz ist hüfsscheit (3920)
sô wîzzet daz die edel sint
die sint alle gotes kint (3925/6).

Deshalb steht bei ihm im Mittelpunkt die caritative Hilfe am Armen (3735—40); deshalb rühmt er den armen Ritter, der „von rîchem muot" seinen Mantel einem noch ärmeren Ritter gab (3773/98); und verurteilt Alexander, der lediglich um seiner persönlichen Ehre willen Gaben und Geschenke verteilte (3767/70). Gott allein soll alles verdankt werden, der Mensch und seine Verdienste gelten nichts:

wir haben von im sêl unde lîp
liute, eigen, guot, kint unde wîp (7899/79)
(ebenso 7906/7).

Wir werden unwillkürlich an frühhöfische Moral erinnert, die noch nicht zur Synthese durchgestoßen war und wohl Wege ging, aber nicht die große und bewußte Formulierung für die kommende Renaissance germanischen Geistes und Läuterung durch christliche Ethik fand. Der Kreis geistiger Schau scheint sich hier, nachdem er sich in Hartmann von Aue am weitesten geöffnet hatte, merklich zu schließen, und die Überwindung höfischer Lebensformen scheint sich anzukündigen.

Thomasin verurteilt, echt höfisch, die Erlangung der Minne für Gold (1223/26, 1239/41); und fordert, es lieber den Armen zu geben, als so nutzlos zu verwenden (1285/87). Auch ihm geht Schönheit eines Weibes über Reichtum, genau so, wie wenn er bei Kauf eines Pferdes auf dessen Gestalt und Körper sähe, nicht auf das Zaumzeug (1304/15). Auch er lobt arme Weiber, die ihn mehr als reiche ansprechen:

wan mit eim armen wîbe guot
mac man wol hân vroelîchen muot,
und mit eim rîchn unguoten wîp
mac man hân unvroelîchen lîp (1326/29).

Auch er gebietet mâze in der Behandlung des guot (1342/46) und verurteilt den argen rîchen (1448/53), fordert zum guot êre als gebietende Norm (1571/78). Aber, während die höfischen Dichter mit der Steigerung der êre im Dienste Gottes auch die Steigerung des guotes anstrebten, um eine harmonisch geordnete und gradualistische Abstufung zu erzielen, Reichtum als Grundlage für die Entfaltung aller Tugenden betrachteten, steht Thomasin pessimistisch zum Reichtum, betrachtet ihn nicht als Mittel und weist ihm nicht eine dienende Rolle zu, sondern sieht ihn als des tiuwels haken an (5919). Reichtum und milte seien nicht zu vereinigen (5947/49), auch ist Reichtum ja vergänglich: wie schiere der rîchtuom ende hât (12091). Und viele Worte verwendet er darauf, zu erklären, daß Arme und Reiche gleich unglücklich sind, da der Arme Reichtum erstrebe und dabei habsüchtig werde, der Reiche aber keine Grenzen seines Begehrens kenne: dem armen ist wê mit der armuot, dem rîchen wê mit sînem guot (2681/2), und

der rîch treit vorhte und girescheit:
der arme niht anders entreit
den girescheit, diu ist gemeine,
diu vorhte hât der rîche eine.
der arme wolt niht daz sîne geben,
erkant er wol des rîchen leben (3061/66).

Dieser Gedankengang, der durchaus geistlichen Pessimismus verrät und höfischen Willen zu Leben und Ritterschaft nicht kennt, ist die krasseste Form negativer Beurteilung des Reichtums, und Thomasin kann sich nicht genug tun, diesen Gedanken immer wieder und in verschiedenen Wendungen auszuführen (2691/93, 2677/80; 2787/91; 2843/70; 2923/38; 2981/3026; 3043/48 usw. usw.). Dabei werden durchaus

höfische Werte und Anschauungen mit hereingebracht: die Forderung der mâze (2735/46; 2819/20) als richtiger Mittelweg, die harmonische Verteilung von guot und sin (865/6); aber das geistliche Element überwiegt: Gegen Krankheit hilft Reichtum schon gar nicht (2825/26), vor dem Tod sind alle Menschen gleich (2823/4), Reichtum ist stets von Not und Gefahr umlauert (1833/4) und deshalb rät er, den Besitz an die Armen zu geben (2835/37; 2857/60); die Verbindung von Reichtum und hohem muot fehlt, statt dessen meint er, daß Reichtum niemen tugenthaften muot (2877/8) gebe, daß guot niemals Tugend schaffe (2897/8, 2899/02); werltlîch rîchtuom sei armuot (2949). In Anlehnung an das Christuswort (Matth. 6, 25—26) mahnt Thomasin, daß der Mensch auf das Höchste, auf Gott, vertrauen soll, dem er alles zu verdanken habe (2765/84). So auch soll der Mensch in allem Gott sehen und sich selbst als seine Schöpfung verstehen. Weil dies so ist, Arme und Reihe in ihrer Art gleich unglücklich sind, und der Versuch, sich dieser Lage zu entziehen, doch immer zum Unheil ausschlägt, wenn sie nicht dem guot vollständig entsagen und ihre ganze Lebensweise auf Gott und sein Reich richten, ist es am besten, den Zustand so zu lassen; denn Gott hat einem jeden seine Stellung und seinen Platz auf der Erde gegeben, und des Menschen Aufgabe ist es, diese Anordnung anzuerkennen und der vrümekeit zu leben:

> ..... der arme sol behalten
> sîn orden gern und ouch der rîche,
> wan si sint bêde nâch gelîche.
> ze wâre es ist in bêden samt
> vil wundernwê in ir amt (3056/60).

Es mutet fast wieder höfisch an in dieser Betonung des Ordo und der Ausgeglichenheit. Nicht höfisch aber ist die Resignation von dem Reichtum und die Verherrlichung der Armen:

> der arme kunt ze sînem zil
> schierer, ob erz tuon wil:
> der rîche under wegen lît.
> der arme vert ringer z'aller zît (2843/46).

So sieht er Reichtum, Macht, Herrschaft, Ruhm und Adel as notwendig mit Untugenden und Habsucht verbunden an, verurteilt diese Werte deshalb radikal und verficht den einseitigen Seelenadel:

> rîchtuom, armuot irrt uns niht,
> welle wir tuon guotes iht (5267/8)
> (so auch 8127/30).

Arme und Reiche seien gleich zu werten, wenn sie vrum seien (4377/82); und den Vorwurf, daß Gott nicht gerecht sei, indem er dem Frommen Armut und dem Bösewicht Reichtum gebe, entkräftigt Thomasin mit dem Hinweis, daß Gott wie ein Arzt handele, der durch Schmerzen Leid beseitige und nur immer unser Bestes will (5035/66). Wir

Menschen sehen oft falsch, Gott aber ist allmächtig und gerecht (5077/8). Das Gleichnis vom Scherflein der Witwe wiederholt er, um zu zeigen, daß eine kleine Gabe aus reinem Herzen mehr wert sei, als große Reichtümer, aus falscher Gesinnung heraus gegeben (6189—6200, 13715/18, 14029/34, 14298/9). Ganz höfischer Ansicht gemäß klingt es wieder, wenn gesagt wird, daß mit der Steigerung des guot eine Steigerung der Tugenden, der zuht und höfsscheit, erstrebt werden soll:

die zaller zît vlîzec sint
wie sie ir vil liebiu kint
lâzen rîche amme guot,
die solden rîchen ouch ir muot
an zuht und an hüfsscheit (9263/67). —

Aufs Ganze gesehen, kann man aber eine deutliche Tendenz zur Trennung der Mächte wahrnehmen, eine Tendenz zum Dualismus, wie er vordem geherrscht hatte. Gott wird bei Thomasin wieder mehr getrennt von der Welt gedacht, nicht als speziell höfischer Gott. „Die Wertgebiete stehen seltsamerweise nicht gradualistisch zueinander, wenigstens wird zwischen dem bonum, dem „varnden guot" und dem summum bonum, ganz scharf geschieden (2871 ff.)"[104]). Und darum fordert Thomasin Entsagung, um nicht den Gelüsten der Welt zu verfallen, und meint, daß der Arme besser dran sei als der Reiche.

Die höfische Anschauung, daß das guot im Dienste Gottes bestehen kann und, mit mâze behandelt, dem Menschen eher und besser hilft, in die höheren Wertgebiete desto leichter emporzusteigen, daß guot also Mittel ist und eine dienende Funktion haben kann und muß, hatte sich überlebt; der Höhepunkt war überschritten, und der ordo wurde Chaos, der wieder wie einst, um Gottes Gnade zu erlangen, Verzicht auf allen Besitz forderte.

Anhang I:

Armut und Reichtum in der scholastischen Philosophie:

Thomas von Aquino.

Wir hatten gesehen, daß die für das Mittelalter und für die ritterlich-höfische Dichtung charakteristische Haltung zu Armut und Reichtum, zum guot überhaupt, auch die christliche Anschauung des Augustin zurückgeht und daß diese Auffassung der germanisch-arteigenen prinzipiell weitgehend entgegenkam[105]). Nur waren die Beziehungen und Höchstwerte andere, und demgemäß mußte unsere Antwort auf Armut

104) B. Schwarz: Das Gottesbild in höfischer Dichtung. Bonn 1933 S. 99.
105) Vgl. das Kapitel III, c) dieser Arbeit, Anfang.

— Reichtum anders als dort ausfallen. Das Lebensgefühl, das sich in der Zeit um 1200 derart in der Dichtung dargestellt hatte, war ein mehr instinktiver und intuitiver Ausdruck für einen sich formgebenden Willen, der allmählich, je mehr er dem bloßen Gefühl entrückte und je mehr er aus dem Bereich der Kunst in den der Philosophie überging, zu bewußter Gestaltung und Systematik wurde. Dies kam schon dadurch zum Ausdruck, daß Thomasin von Zirklaria keine Dichtung mehr schuf, sondern eine moralische Lehre. Dieselbe war rein gedanklich-systematisch aufgebaut, nur ließ sie die notwendige Klarheit und einheitliche Linienführung allzusehr vermissen. Aber das Werk liegt — von der verschiedenen Lebenshaltung abgesehen — auf dem Wege zu einer gedanklichen Erfassung der Welt und ihrer Probleme; wie denn überhaupt gedankliche Klarheit der gefühlsmäßigen Schau folgt, niemals umgekehrt. Die volle Bewußtheit brachte erst Thomas von Aquino im 13. Jahrhundert, der in seinem großen Gedankenbau dem Lebensgefühl vor mehr als 50 Jahren seine Form gab. Damit aber war diese höfische Kultur — wir konnten es schon bei Thomasin feststellen — dem Untergang verfallen, denn Gedanke ist Tod des mit ihm bewußt gewordenen Lebenstriebes.

An seinem großen Bau, den er in der „Summa theologica" gab, interessiert uns nur die Stellung zum guot; und Thomas verneint es nicht, wie es einst um 1100 der Fall war, sondern bejaht es insofern, als der Reichtum im Dienste höherer Tugenden stehen soll, letztlich im Dienste Gottes. Denn seine Welt bewegt sich um das summum bonum, ist theozentrisch geordnet. Damit aber drückte er nur das aus, was die höfische Zeit längst in Kunst und Dichtung gestaltet hatte, was vor allen Dingen Walther in seinem Spruch zum Wahlstreit längst gesagt hatte: Der Reichtum, der gefordert und bejaht wird, muß sub specie aeternitatis behandelt werden, darf nicht Endziel sein, sondern Mittel, um zur Ruhe in Gott zu gelangen. Thomas von Aquino sagt dies so: „temporalia autem licet desiderare, non quidam principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quaedam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatudinem, inquantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et in quantum nobis organice deserviunt ad actus virtutem .... ad primum ..... temporalia non sunt querenda principaliter, sed secundaria"[106]). Und seine Zeit konnte nun nichts Neues mehr in dieser Ethik finden, war im Gegenteil längst über diese Haltung hinausgewachsen.

106) Migne: Patrologia latina II, II q. 83 a. 6.

Anhang II:

Armut und Reichtum in der bildenden Kunst:

Der Bassenheimer Reiter[107]).

In einer Arbeit über Armut und Reichtum darf zum mindesten nicht der Hinweis auf die Gestaltung des Lebensbildes fehlen, die sich in der kürzlich gefundenen Plastik des Bassenheimer Reiters ausdrückt. Denn diese Plastik — ähnlich wie die Philosophie — ist nach der dichterischen Kunst entstanden, im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts. Und sie drückt nun die eine Haltung aus, deren Typ wir durch die mittelhochdeutsche Dichtung hindurch verfolgen konnten, den edlen Reichen, der adlig-freigebig und christlich-milte zugleich ist. Dieser Reiter stet zu allererst im Dienste Gottes, und deshalb übt er milte; deshalb aber auch ist er nicht überic rîch (Walther), sondern maßvoll reich, und besitzt gerade nur soviel, wie er zu seinem Leben braucht, ut vita corporalis sustentatur ...; und darum auch gibt er Opfer, behält aber für sich die Hälfte des Mantels, um seine eigene Aufgabe ganz erfüllen zu können. Gott und Welt sind hier gradualistisch vereint gesehen.

Der andere von uns herausgestellte Typ, der edle Arme, ist hier nicht dargestellt; er müßte, geistig gesehen, zwischen dem Reiter und dem Bettler stehen, da er einen Gradus unter dem edlen Reichen steht, aber weitab vom Gabe heischenden Bettler, der gierig und zuchtlos zugleich ist. Denn „das Schwert ... scheidet ihre Welten wahrhaft symbolisch“[108]), auch diejenige zwischen dem edlen Armen und dem elenden Bettler.

---

107) Vgl. hierzu Stange: Der Bassenheimer Reiter, Bonn 1937 und Naumann: Der staufische Ritter, S. 47 ff.

108) s. Stange: Der Bassenheimer Reiter, S. 9.

V. Armut und Reichtum in spät- und nachhöfischer Dichtung.

Wir sagten, daß mit dem Beginn der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Blütezeit des Rittertums ihrem Ende entgegenging. Anzeichen dafür hatten wir bei Walther und Thomasin feststellen können. Walther ließ es noch bei der Klage über die Zustände der Zeit bewenden, Thomasin schon beschritt andere Bahnen, die einer Entfremdung von der Welt gleichkamen und die sich dem geistlich-kirchlichen Ethos zuwandten. Die große Haltung zum Reichtum schwand und mit ihr die Bedeutung desselben als Grundlage des Lebens überhaupt. Nicht waren Ende des 13. Jahrhunderts Gott und Ehre das Höchste des Lebens, sondern dasselbe entbehrte dieses Schwunges nach oben, und damit mußte eine größere Hinwendung zu den niederen Instinkten des Lebens eintreten. „Wo ritterliches Spiel und Minne, Festfreude und abenteuernder Dienst der Schönheit allzusehr Selbstzweck wurden, mußte das ständische Ethos sich fortschreitend erweichen, mußten sich die Akzente in der Verteilung der Kräfte zugunsten des Lebensunwirklichen immer mehr verschieben. Das höfische Ideal bedeutete so in einer durch reiche Entfaltung farbigen Prunks, erlesener Stoffe, Geräte und kostbarer Steine wie durch mancherlei künstlerische Empfindsamkeit zarter, bestimmter Gesellschaft eine Höhe, auf die Niedergang, Verfall, Auflösung schnell folgen mußten“[109]); und „je mehr allerdings diese Märchenfarben verblaßten, in die das mittelalterliche Rittertum alles getaucht hatte, je mehr die ethische Ideologie wie ein Hauch verflog, mit dem das alte Tugendsystem die leidenschaftliche Weltlichkeit der höfischen Welt verdeckte, und je mehr die religiösen Bindungen sich weiter abschwächten, umso elementarer mußte der Durst nach intensivstem Genuß dieses schönen Lebens aus dem Gesamtsystem hervortreten“[110]). Damit ist die Gefahr der höfischen Lebensanschauung genügend gekennzeichnet, die Gefahr der Veräußerlichung. Reichtum konnte nur da voll und ganz bejaht werden, wo ihm lediglich eine dienende Rolle zugeschrieben wurde, und wo er nicht höchster Zweck des Lebens war und nicht, um mit der Sprache der Scholastik zu reden, principaliter erstrebt wurde. Diese dienende Funktion hatte es in hochhöfischer Zeit, nicht aber in nachhöfischer, etwa um 1300 und später. Und die beginnende Abwendung von der „Welt“ ist von hier aus voll und ganz zu verstehen; die Dichter kannten das alte Tugendsystem nicht mehr und sahen nur das, was sie vorfanden, und das war Unordnung und Geldgier.

109) K. J. Obenauer: Die Probl. d. ästh. Menschen i. d. d. Lit. München, 1933 S. 106.
110) Ders. ebenda S. 113.

In dieser spät- und nachhöfischen Zeit ragen vor allem drei Gestalten hervor, die unser Interesse finden, weil sie das dahingegangene Rittertum mi ihrem alten Ethos noch einmal wieder voll aufleben lassen wollen: Es sind die Epigonen Rudolf von Ems und Konrad von Würzburg, die nichts Neues bringen, wohl aber Altes wieder ins Leben rufen. Das gilt auch für Armut — Reichtum. Neben ihnen spielt Seifried Helbling eine gewisse Rolle, der durch Kritik und Satire die Schäden der Zeit geißelt, dabei aber relativ wichtige Bedeutung für unsere Frage gewinnen wird, da er eine gute Formel findet für die Bedeutung des Reichtums, des guot, das ihm noch Grundlage und Mittel zu höheren Werten ist in einer Zeit und Umwelt, die diese Haltung als lächerlich abtut. Und auch hier wird zu beobachten sein, wie sich ein Lebenskreis schließt: Heinrich von Melk schrieb eine Satire aus seiner Weltanschauung heraus gegen das aufblühende Rittertum um 1100/50, Seifried Helbling schrieb seine Satire vom Boden der höfisch-ritterlichen Weltanschauung aus gegen beginnende Materialisierung und Herrschaft des Geldes um 1300. Beide stehen sich so polar gegenüber, und nicht besser kann dieser Gegensatz seinen Ausdruck finden in der Antithese Armut — Reichtum. So wird durch Seifried Helbling die ritterliche Kultur endgültig abgeschlossen; und er wird damit auch den Schlußstein unserer Untersuchung bilden. —

a) Rudolf von Ems.

Wie die gesamte Spruchdichtung[111]) des 13. Jahrhunderts nach Walther im allgemeinen im guot noch ein Mittel sieht zu höheren Werten, dabei aber schon pessimistische und weltflüchtige Gedanken Raum gewinnen, so auch nimmt Rudolf von Ems eine Zwitterstellung ein. Er steht, besonders im Anfang seines Schaffens, auf dem kirchlich-religiösen Boden, wendet sich aber später wieder ritterlich-weltlichen Idealen zu, und zwar so sehr, daß man ihn kaum wiedererkennt. Die Anschauungen stehen sich, gerade was unser Problem angeht, oft schroff gegenüber. Hier Forderung der Armut, dort Erstreben von Ehre und Reichtum. Aber wir haben schon einmal einen derartig eingestellten Dichter kennengelernt: Hartmann von Aue. Und nicht umsonst hat man die Werke beider in sich gegenseitig entsprechende Ordnung zu bringen versucht[112]). Rudolf ist denn auch Schüler Hartmanns, Gottfrieds und Wolframs. Auch er wird, im „Alexander" und im „Wilhelm von Orlens", den edlen Armen herausstellen und verdient deshalb, auch als Epigone, unsere Beachtung.

Obgleich die Reihenfolge seiner Werke: „Der gute Gerhard", „Bar-

111) Vgl. Weber, Studien zur Abwandlung der höfischen Ethik in der Spruchdichtung des 13. Jahrh., 1936.

112) Vgl. Schrader, Studien ... 1935 S. 57: „Barlaam—Gregorius", „Gute Gerhard" — „Armer Heinrich", „Alexander — Erec", „Wilhelm — Iwein".

laam", „Alexander", „Wilhelm von Orlens" das am meisten geistlich gehaltene Werk, den „Barlaam", erst an zweiter Stelle nennt, möchte ich, der geistigen Ordnung und der Steigerung zur ritterlichen Denkart halber, diesen an die erste Stelle rücken. Denn „Der gute Gerhard" zeigt schon weltlich-ritterliche Elemente, auch wenn die anderen noch überwiegen. Den Höhepunkt stellt der „Alexander" dar, zu dem der „Wilhelm von Orlens" nur eine Bestätigung ist.

„Baarlam" und Josaphat" ist die Schilderung des frommen, asketischen Mönchs Barlaam, der den Sohn eines christenfeindlichen Königs aus Indien, Josaphat, für das Christentum gewinnt. Demgemäß wird der Heidenkönig als besonders reich geschildert und ist damit der „Welt" verfallen; sein guot ist zergänglich (8, 24) und erzeugt hôhvart (167, 33/34). Er wird als Ritter geschildert, der ritterliche Tugenden besitzt:

ich hân gehabet êr unde guot,
ich truoc sô hôhe ie mînen muot.
. . . . . .
Ich was ie miltes guotes
und rîche hôhes muotes. (217, 3/4; 217, 11/2).

Ihm gegenüber steht sein Sohn Josaphat, der seinem Vater das Ideal der Armut als allein Gottes würdig hinstellt und ihn zu einem mönchischen Leben bekehren will (221, 27/30). Mit geistlicher armuot (227, 22/3) will er das Seelenheil kaufen:

der welt rîcheit unde ir guot
liez ich unde ir armuot
und kêrte an got mînen muot (132, 37/39).

Gott fordert Armut (93, 10—12; 167, 5—8) und Sorge für die Armen (133, 31—32; 273, 34—36; 274, 11/2); denn nicht Ehre und Besitz haben Wert, sondern allein ein reines Herz (49, 19—22). Rudolf nimmt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (86, 5/8) auf und Jesu Wort, daß ein Kamel leichter durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Himmelreich komme (135, 17/9). Aus Resignation, der Thomasins ähnlich, weist er auf die Vergänglichkeit des Reichtums hin (100, 5/8; 364, 22/5) und fordert gleiche und gerechte Behandlung der Armen und Reichen (372, 11/16). Mit der pessimistischen Haltung, daß Arme und Reiche gleich unglücklich seien, weil der eine unter Armut leide, der andere, weil er seinen Reichtum mit Sorge und Gefahr verbunden weiß, beide aber der Tod von ihrem Leid erlösen werde (132, 27/30), erinnert er wiederum an den geistlichen Thomasin. Die Bekehrung des Königs Avenier gelingt, er gibt alles Gut den Armen und führt fortan ein christliches Entsagungsleben (354, 6, 9—11; 362, 33/35), denn geloube âne werc ist tôt (89, 31).

„Der gute Gerhard", der einen Kaufmann als höfischen Menschen schildert, ist die Lebensgeschichte eines frommen Laien, der die

Tugenden des hohen Herrn besitzt. Wohl führt auch er noch ein durchaus frommes Leben, aber nicht dadurch, daß er der Welt entflieht, sondern indem er tatkräftige Hilfe übt und in der Welt steht. Dies hat zur Folge, daß, obwohl das Christlich-Caritative überwiegt, das Ritterlich-Höfische und sein Streben nach Vollkommenheit mit dem Willen zur Kultur nicht vollkommen überdeckt wird. Das Epos fordert, alles Gott allein zu verdanken (2783/4; 5564/67); der Mensch wird als sündig und schlecht angesehen (6625, 6621); gut allein ist, gute Werke zu tun, und deshalb stiftet das Kaiserpaar zur Ehre Gottes das Erzbistum Magdeburg (176/78, 184/90), das reichlich ausgestattet wird (225/6, 474/76); den Armen soll geholfen werden, weil Gott es so fordert (1844/49); denn der Reichtum sei vergänglich (138/40). Aber an höfischen Gradualismus könnte gemahnen:

in svelhen namen dû lôstest
die armen und sî trôstest,
des naeme lôn dins herzens gîr.
tuos du durch gelt, sî geltent dir:
tuost aber duz durch êre,
man lobt dich immer mêre:
tuost duz durch gotes gebot,
sô wizzest rehte daz dir got
gît umbe sî ze lône
die immer wernden krône (1859/68).

Und einen Sinn fürs Weltliche verrät die Stelle:

einen borten guot genuoc
diu edele hôchgemuote truoc,
reines herzen kiuschen muot
under rîchen kleidern guot (3579/3582).

Die höfischen Termini tauchen auf, und diese Tendenz wird noch verstärkt, wenn wir den Satz finden: der welde hoehste werdekeit bejagt ein man der wâpen treit (3373/4).

Der „Alexander" schwenkt nun ganz zu ritterlicher Moral über, und wir werden bei ihm dann auch alle Elemente wiederfinden, die wir im Hochhöfischen feststellen konnten. Dabei wird sich die starke Abhängigkeit von seinen Lehrern, Gottfried und Hartmann, ergeben.

Armut wird grundsätzlich als Leid und menschliche Unvollkommenheit angesehen, die dem ritterlichen Idealbild keineswegs entspricht. Deshalb muß der Arme die Hilfe anderer in Anspruch nehmen, aber versuchen, mit Ehren nach Reichtum, d. h. nach einer sicheren Grundlage für seine ritterlichen Aufgaben und Ideale, zu streben:

hilf den armen ûz ir nôt,
wan armuot ist der sinne tôt
und ist des mannes saelde ein schûr.
ir geselleschaft ist sûr,

si nimt dem man vröude und muot,
diu armuot mangem leide tuot
und vüeget michel herzeleit (1695/1701).

Denn der arme Ritter kann ja niemals milte an anderen üben. Aber es ist ihm die Möglichkeit gegeben, seine saelde doch noch zu erringen; denn Armut und kumber können dem Ritter insofern nützlich sein, als sie Anstoß und Aufforderung sind, êre und guot desto stärker zu erringen. Dadurch wird sie seinen Zielen dienstbar gemacht (14714/16; 14969/74). Für einen König ist es unwürdig, Ehren ohne guot zu besitzen (8529/32). Denn mit dem Besitz steigen Freude und hôher muot (15121/24; 11859/60). Der harmonische Besitz dieser Tugenden gibt sich in der Glückstimmung der saelde kund, die den Reichtum als Gnade empfinden läßt, und ohne diese Haltung ist der Ritter „ein wiht" (20603/4). Deshalb soll der Begriff rîch Symbol und Ausdruck sein für „höfisch vollkommen" (4527/30; 5237/8, 5221/23; 2357/59). Höfisch vollkommen ist derjenige, der der gote und auch der werlte gunst besitzt (5252). Von den Griechen heißt es, daß sie

vuorten niht sô rîchez guot,
si vuorten aber hôhen muot (5587/88).

Krieg habe Armut, Frieden aber Reichtum und Wohlstand zur Folge (15148/54). Aber auch Rudolf fordert die Verbindung aller Tugenden und Werte, denn waz hilfet guot âne muot (5255)? Deshalb auch verurteilt er den zagehaften rîchen, den gaehez überigez guot (1479) übermütig mache und fordert die mâze auch in der Behandlung des guot. Erst sie schaffe das richtige Verhältnis (15325/26). Lieber als ein unedler Reicher sei ihm, wie allen höfischen Ethikern, ein armer Edler. Und damit kommen wir an den Punkt, an dem sich Rudolf von Ems als Schüler Hartmanns erweist. Rudolf wie Hartmann bejahen auch den armen Ritter, wenn er sonst dem Tugendsystem entspricht. Und er wie sein großer Lehrer sprechen es klar und deutlich aus, daß man nicht sehr großes Gewicht auf das guot legen soll, ja, daß dieses letzten Endes überhaupt keine Rolle spielen soll bei Beurteilung und Einordnung eines Menschen. Armut und Reichtum werden bei Rudolf wie bei Hartmann zu einem Problem, und die Antwort fällt gleich aus. Beide sollen nicht unterschieden werden, denn der wahre Wert des Menschen liege im Charakter und in der Zucht. Wie in Hartmanns „Erec" der Held Enite trotz ihrer großen Armut heiratet mit dem Blick auf ihre Schönheit und ihre sonstige Vollkommenheit, erringt im „Alexander" Rudolfs ein edler Armer die Königskrone, weil er alles besitzt, was zu einem König gehört, nur das guot nicht. Das Volk wundert sich über eine solche Entscheidung, da er doch in solcher armuot was unwert und âne guot (8451/52); und es zeigt sich damit, wenn man weiß, daß in der breiten Masse noch oft „gesunkenes Kul-

turgut“ haften bleibt, wie die allgemeine und verbreitetste Anschauung über Armut und Reichtum, und besonders von einem König, ist; wie also Reichtum die Leistung ausdrückt und Armut ein Anzeichen für Leistungsunfähigkeit und Unwerthaftigkeit ist. Der höfischere, d. h. der gebildetere und höheren Werten zustrebende Alexander, der gemäß seiner Erziehung auf den Reichtum nicht achtet, (vgl. die Gegenüberstellung von Darius und Alexander in 6518/22:

habt ir (Darius) grôzer rîcheit vil,
wan ir iuch in dem muote
niht senet wan nâch guote:
mîn herre (Alexander) ist milte, er hât den muot,
daz er sich wendet kleine an guot!),

gibt dem Volk, nachdem er sein Staunen über soviel zuht bei so großer Armut ausgedrückt hat (8479/82), den Rat, den wir uns wegen seiner Wichtigkeit und Deutlichkeit, die der Hartmanns kaum nachsteht, und der dem Wandel des Lebensgefühls im Laufe der Jahrhunderte guten Ausdruck verleiht, hierherzusetzen nicht versagen können:

ich wil ûf mîne triuve jehen
daz man niht an daz guot sol sehen,
man sol die tugent sehen an
der mit triuwen phlegt ein man (8483/86).

Und Rudolf gibt auch die Begründung zu diesem Urteil:

wan er ist niht ein tumber man
der armuot wol verdulden kan
und alsô mit armuot vert
daz er armuot mit êren zert (8501/4).

Zucht kann also auch bei Armut geübt werden, und es ist, von hier aus gesehen, nicht schwer, zu verstehen, daß Armut und Zucht eine viel schwerere Duldung bedingen als Reichtum und Zucht, und erstes höher eingeschätzt werden kann. Und es dient nur zur Verdeutlichung, wenn man noch einmal darauf hinweist, daß im Unterschied hierzu die Ehre der Germanen sich gerade im Reichtum und seiner Steigerung bewährte. Die Verbindung von Armut und Ehre wäre bei ihnen nicht zu denken gewesen. Der gekrönte König verspricht Alexander, seinen Reichtum nun auch so zuchtvoll zu behandeln, wie er leit diu grôzen armekeit (8511/12). Denn die Unabhängigkeit vom guot, wie klein oder groß dieses sei, muß vom echten Ritter gewahrt werden (vgl. hierzu 6518/22); und dazu gehört ebenfalls, daß er Arme und Reiche nicht nur gleich achtet, sondern auch gleich behandelt:

er was arm, er was ouch rîch,
den muot den beiden was gelîch,
den armen heimelîche guot,
den rîchen rîch und hôchgemuot
(20475/78).

Mit dieser Formel stellt er sich neben Gottfried und Hartmann. Ihr entspricht, daß ein reht gerihte dem armen als dem rîchen (1532/33 und ebenso 15202/04) gehalten werden soll; und damit ist auch praktisch die Schranke zwischen Armen und Reichen gefallen.

Der Ritterroman „Wilhelm von Orlens" bringt demgegenüber nichts Neues mehr. Auch er zeigt weltliches Ethos und bejaht Reichtum:

im wurdent rîchlîche
mit ritterlicher rîcheit
gemachet ganziu wâppenclait (10986/88).

Wilhelm besitzt alles, was zum Ritter gehört: geburd, guot usw. (148/9, 173/76), die Ritter sind mit ritterlicher werdekeit bereitet (1062). Die Beseitigung der Armut macht vrô (3300/1) und bringt hôhen muot (7160), ja die Frau wird als ethische Triebkraft zur Mehrung des Besitzes angesehen:

Wîbes güete mêret guot,
wip hôhet hôhen muot,
Guot wîp ist aller guote guot (14213/15).

Der Frau ist bisher noch nie diese Rolle so bewußt zuerteilt worden, und wir müssen diese Stelle als sehr wichtig ansehen, da sie die Minnefrau als Triebkraft nicht nur des hôhen muotes, sondern auch des guotes zeigt, d. h. also als Antrieb zur Vervollkommnung aller höfischen Ideale.

Gott ist auch hier die Krönung alles Lebens, von ihm der Reichtum abhängig (15191/95). Er gebietet Unterstützung den Armen (5876/79), besonders der edeln armen (537/8, 15460/61).

Diese edelen armen werden auch hier besonders hervorgehoben; sie sollen dasselbe Ansehen genießen wie die edelen rîchen und haben oft mehr Anteil an den höheren Wertgebieten als der Reiche, der in Gefahr ist, sich zu verliegen:

Dô was werder ritter vil
Guotes arm, des muotes rîch,
An tugenden kunge volgelîch,
Als man den armen ofte siht (1750/53).

Wie im „Alexander" fordert Rudolf deshalb gerechte Behandlung (15184/87), und die unterschiedlose Bewertung kommt zum Ausdruck in ihrer Nebeneinanderstellung:

Arm und rîche
Ritter al gelîche (2403/4).

b) Konrad von Würzburg.

Rudolf von Ems hatten wir als fest auf der Ethik der höfischen Zeit stehenden Dichter kennengelernt. Ja, er hat nicht nur dasselbe ausge-

drückt, was Gottfried und Hartmann gestalteten, sondern hat seiner Dichtung, wie wir sahen, eine viel bewußtere Form gegeben, die sich besonders auf unser Problem Armut-Reichtum sehr stark ausgewirkt hatte. Aber das ist das Kennzeichen der typischen Epigonen, die nichts Neues und Ursprüngliches mehr bringen, sondern Altes wieder neu auffrischen und es breiter und ausführlicher auseinandersetzen. Wir konnten deshalb Rudolf von Ems als besonders wichtig herausstellen, weil er dasjenige, was in frühhöfischer Zeit nur ein instinktiv-unbewußter Drang war, der in hochhöfischer Dichtung zur Bewußtheit durchdrang, aber immer noch keine zersetzende Wirkung durch allzu große intellektuelle Aufspaltung hatte, jetzt fast zu sehr in das Licht des Bewußtseins rückt, so daß er wohl Klarheit brachte und Bestätigung des Gedankens und der Forderung war, nun die Menschen nicht mehr nach Arm und Reich abzuschätzen, sondern sie nach höheren Werten zu beurteilen, aber sich damit schon in Gefahr befand, diese Haltung durch allzu starke Herausstellung und Wiederholung Phrase und Formel werden zu lassen. Er ist somit, auch gerade, was unsere Frage anbetrifft, zur späthöfischen Zeit rechnen, die Vergangnenes durch Bewußtheit wieder aufleben lassen will. Damit steht Rudolf von Ems schon stark an der Wende der Zeiten.

Dieser Wandel des Ideengehaltes, der verbunden war mit einer sozialen Kräfteverschiebung, die besonders in der Mitte des 13. Jahrhunderts Raum gewann, äußert sich noch stärker bei Konrad von Würzburg. Er, ein Stadtbürger wie Gottfried, geht von einem Blickpunkt aus an die höfische Kultur heran, der seine ganzen Dichtungen als Versuch und Weg erscheinen läßt, sich dieselbe zu eigen zu machen, dabei aber das eigene Ethos, den inneren Gehalt gar nicht mehr erfaßt, sondern im Äußeren haften bleibt und in artistische Spielerei gerät. Diese Eigenart äußert sich in der Stellung zu Armut-Reichtum. Wie sein Lehrer Gottfried kennt Konrad keine eigentliche Problematik von Arm-Reich, sondern für ihn ist es fast selbstverständlich, reich zu sein. Das gilt besonders für den an Gottfried gemahnenden Liebesroman „Partonopier und Meliur"; daß er betont stark fordert, Arme und Reiche rechtlich gleich zu behandeln, kann in der sozialen Wirrnis, die Materialismus mit seinen Folgeerscheinungen zeigte, kann aber auch in dem reinen Epigonencharakter Konrads begründet liegen. Auch bei ihm ist die Bewußtheit zu stark ausgeprägt. Zudem gewinnt die erste Vermutung dadurch eine besondere Stütze, daß 50 Jahre später, als sich die Not steigerte bis zur Unerträglichkeit, Seifried Helbling wieder und wieder eine rechtlich gleiche Behandlung von Armen und Reichen forderte, da Raub und Gewinnsucht an der Tagesordnung waren[113]). Und man kann, von hier aus

113) Vgl. E. Maßmann: Schwertleite und Ritterschlag, Diss. Hamburg 1936 Seite 66.

gesehen, sagen, daß um 1200 eine metaphysisch geordnete Tendenz dahin war, den edlen Armen und den edlen Reichen gleichmäßig zu werten, daß aber nach 1200 diese metaphysische Ordnung schwand und sie damit rein weltlich geregelt werden sollte. Damit aber war die Kultur dem Untergange geweiht.

Im „Schwanritter" fordert Konrad, daß ein König einen Armen wie einen Reichen richten soll:

. . . . . armen rihten
als eime rîchen alle frist (518/9),

im „Turnier von Nantes" werden ellende und arme rittershaft mit richen gâben (22/3) belohnt; die ritterliche Pracht und die reichen Rüstungen werden lang und ausführlich beschrieben (105 ff.).

Im „Engelhard", das den Sieg der Freundestreue über die Minne schildert, lernen wir einen armen Edelmann kennen, der alle Vorzüge eines Ritters besitzt, wan daz im brast an guote (265). Er weiß aber ganz genau, daß dies für den echten Ritter eine Schande ist:

wan zwâre, als ich erkennen kan,
sô mac vil kûme ein edelman
wertgesîn in kranker habe.
an hôher wirde gât im abe,
wenn er des geldes niht enhât (269/73).

Und sein Sohn Engelhard weiß nicht ob dieser Armut, wie er je ein anständiger Ritter werden soll:

sich got herre, wie sol ich
verdienen werder liute gruoz?
ich waene, an mir verderben muoz
ritters name und ouch sîn amt (288/91).

Armut wird als Not und ritterunwürdig angesehen, denn seine Ehre gebietet es ihm, auch nach außen hin als der zu erscheinen, der er innerlich wirklich ist (292/96). Aber Engelhard entschließt sich, echt höfisch wiederum, sein guot zu verdienen, und so zieht er an des Kaisers hof, wo vil gefügez guot ist (284).

Im „Partonopier und Meliur", einem Liebesroman, der in Gehalt und Form stark an Gottfrieds „Tristan und Isolde" erinnert, werden, wie einst Moriz von Craôn u. a., Reichtum und Besitz vom echten Ritter ethisch gefordert:

ros, kleider und gereite
und swaz ein ritter haben sol
ze sîner swertleite wol . . . (18730/32).

Dem entspricht die Zusammenstellung der Formel „hübesch", die ja die Vollendung des Ritters charakterisieren soll, mit rîch und edel:

er ist hübesch unde fruot,
rîch, edel unde milte (16910/1),

und ebenfalls die zahlreichen Adjektive rich und die Beschreibungen von Pracht und Glanz (1138/9; 1792/3; 12430/1; 12470/1; 16638/41 usw.). Besonders die Heiden werden als diejenigen gekennzeichnet, die guotes und êren vil besitzen (16836/39; 16917/19). Der arge Reiche (17712/16 wird ebenso verurteilt wie der arge Arme (17688/93). Und Konrad bejaht auch den edlen Armen; denn Armut soll kein Hindernis sein, ihn nicht neben den edlen Reichen zu stellen:

wan daz er lützel guotes hât
und er wol fünfzic jâr alt ist,
sône vinde ich, wizze krist,
an im deheinen wandel noch.
daz sol im hie niht werren doch
an ritterlîcher werdekeit (16682/87).

So klar hatten wir es bei seinem Lehrer Gottfried nicht ausgesprochen gefunden, denn dieser hatte die Aufgabe des guot nur um Gottes willen bejaht, und auch dies war gemäß seiner weltanschaulichen Einstellung nicht stark durchgedrungen (vgl. „Tristan und Isolde", 15647 ff.). Aber auch hier bei Konrad von Würzburg ist ja eine Einschränkung gemacht worden: und er wol fünzec jâr alt ist! Das stimmt dann auch zu der 18730 ff. geäußerten Einstellung: Die Schwertleite findet in jugendlichem Alter statt[114]), verlangt Reichtum schon aus praktischen Gründen.

Daß aber Konrad zur Armut des Ritters tolerant steht und sie unter Umständen doch nicht als Hindernis für die Ritterwürde ansieht, zeigt der Spruch von ihm, der einem armen Ritter, der weder Kleider noch Geld habe, rät, diesen Mangel auszugleichen durch Treue und Stetigkeit. Dadurch mache er sich der Gabe und der Geschenkes eines hohen Königs würdig:

Ein ritter, der niht waete habe von golde noch von sîden,
der sol ûz triuwen unde uz manheit kleider an sich snîden;
so lât er sich lîden;
swâ man die werden schouwen sol. (196/99)[115]).

Dem entspricht, daß Meliur bei der Heirat nicht so sehr auf Reichtum als auf Ruhm und Würde sehen soll (11584/87). Arme Leute ständen unter dem besonderen Schutz Gottes, denn auch die Jünger Jesu wären arm und elend gewesen (17684/87; 17646/49; 17675/77). Deshalb geziemt es sich für den edlen Reichen, sich des edlen Armen zu erbarmen:

114) Maßmann, ebenda S. 105 ff.
115) Kleinere Dichtungen Konrads von Würzburg, Gedicht Got herre ...

du solt dich alle zît
von herze lân erbarmen
den frumen edelarmen
der dîner helfe ruoche (2886/89).

Und schon die Verbindung frum und edelarm wie der obige Hinweis auf die Jünger Jesu deuten das Wiederaufleben klerikaler und geistlicher Gedankengänge an; vielleicht ist dies aber nur darauf zurückzuführen, daß Konrad nicht so fest in der höfischen Ethik stand wie noch Rudolf von Ems.

Diese unsichere, zum mindestens nicht eindeutige Haltung gewinnt stärkere Bedeutung im „Trojanischen Krieg". Die Tendenz, Arme und Reiche gleich zu werten, kommt in vielen Wendungen zum Ausdruck. Paris, der mit höfischen Tugenden ausgestattet wird, behandelt beide ohne Unterschied (651/55). Und im Kapitel „Frauenzucht" stehen die wichtigen Zeilen:

dâ bî sô teile dînen gruoz
den armen und den rîchen,
sô macht dû dich gelîchen
wol reiner wîben dînen tac (15002/5).

Damit ist die höchste und bewußteste Formel für die Antwort der höfischen Kultur auf die Frage Armut und Reichtum gefunden; und wir können diese Stelle nicht wichtig genug nehmen. Was bei den Klassikern noch vielfach eine Unterscheidung zur Folge hatte, wird bei den bewußteren Epigonen zum klar geschauten Ethos: Armut und Reichtum sollen keine entscheidende Rolle spielen, wenn die Charaktertugeden erfüllt sind; und der Frau geziemt deshalb, beide Arten der Menschen gleich zu grüßen. Durch den Fortsetzer Konrads (nach Vers 40425) wird der tiefere Grund dieser Haltung klar; vor Gott, der im Tempel verehrt wird, ist alles gleich, und die Verschiebung des geistigen Akzents wird auch hier wiederum einmal deutlich:

hie wurden algelîche
der arme als ouch der rîche,
gelîche arm, gelîche rîch
und mit wirdekeit gelîch,
alsô daz man den rîchen
mit wirdekeit gelîchen
dem armen mit glîcher nôt began. (48329/35).

Und so wird Hector als den rîchen ebenrîch und den armen gnaedic unde reht (40806; 48808/9) geschildert. Die Formulierung erinnert an Gottfried, trotzdem zu beachten ist, daß sie auf Konrads Fortsetzer kommt. Von armen sarjanden, die in Ausübung ihrer Ritterschaft reich wurden, ist denn auch die Rede (26202/10). Sogar von Paris wird berichtet, daß

die göte an im bewaeret hânt,
daz dicke ein armer âne guot
baz unde tugendlîcher tuot,
denne ein boeser rîcher zage (5430/33).

Aber es fehlt hier und im folgenden die nötige streng-ethische Haltung, und man muß, wie anfangs betont, bei Konrad von Würzburg von einer Überschneidung beider Lebenskreise, des rein-höfischen und des neuen, reden, die sich in einer gewissen Trivialisierung und in einer spielerischen Behandlung der Probleme kundgibt. So wird im Streit zwischen Pallas Athene und Juno das Problem des Reichtums aufgeworfen und die verschiedenen Ansichten, die zwischen der Verherrlichung des guot als einzigem Wert des Lebens und völliger Ableugnung jedes Wertes desselben schwanken. Auch hier kommt die Wende der Zeiten deutlich zum Ausdruck. Pallas Athene drückt wohl am besten die höfische Ansicht über dieses Problem aus, wenn sie die Harmonie der Werte fordert mit den Worten:

swer sich wil guotes vlîzen,
der muoz ouch haben liste,
dâ mite er guot gefriste
und ez beschirmen künne (2034/37),

wobei liste wohl am besten mit „Klugheit" zu übersetzen ist und die höfische Formel „hövesch unde wis" meint. Wenn W. Schrader[116]) bei V. 3757f. (in „Part. u. Mel.") uns die Wahl ließ, in der Tatsache, daß „das Gras nicht mehr blühen soll an der Stelle, an der der Ritter fiel", ein Zeichen größerer Trauer, die der gesamten „freudigeren Stimmung" des Epos entgegengestellt wird, oder ein ganz neues Fühlen, das Konrads Art kennzeichnen soll, zu sehen, so möchten wir uns für „das neue Fühlen" entscheiden, denn auch uns berührt es eigenartig, wenn Priam seinem Kummer über sein totes Kind dadurch Ausdruck verleiht, daß er nicht nach Königs Art Reichtum mit sich führt, sondern Armut erduldet:

der arme hôhes muotes,
künges namens unde guotes
und edilkeit der rîche
fuor also jaemerlîche,
daz sîn riuweclîche gewant
sînen jâmer têt bekant,
allen den, die in sâhen dâ (42021/27).

Gewiß, Sigune übt auch Armut, aber aus hohem Ethos und tiefer, religiöser Innigkeit. Hier bleibt das Gefühl an der Oberfläche haften und entbehrt der weltanschaulichen Festigung. Auch von Symbol-

116) W. Schrader, Studien ... S. 61.

haftigkeit zu reden, geht angesichts dieses Mangels nicht an. Und deshalb müssen wir Konrad von Würzburg als Übergangserscheinung, an der Wende der Zeiten stehend, betrachten, der Altes wiederaufleben lassen will und positives Neues nicht findet.

c) Seifried Helbling.

Diese Satire eines unbekannten, ritterlich gesonnenen Verfassers aus Österreich zeigt den Verfall der alten Kultur am deutlichsten. Der Dichter sieht die unter dem Einfluß des Reichtums und des Geldes sich vollziehende Verschiebung der Standesgrenzen, die eine Beeinträchtigung der ritterlichen Rechte zur Folge hat. Die Verhältnisse werden geradezu auf den Kopf gestellt, und der Verfasser kann sich nicht genug tun, die Verworrenheit der sittlichen und sozialen Zustände mit kräftigen Worten zu geißeln. Er sieht an Stelle des ehemaligen Ritterstandes den Bauernstand hochkommen, der aber nur das äußere Gebaren der Ritter nachahmt, weil das hohe Ethos von ehedem dahin ist. Man bemerkt in der Satire vor allem die Bekämpfung materiell-wirtschaftlicher Interessen aller Stände, die alle ehemalige Zucht verloren haben. Und in diesen Schimpf- und Spottreden ragt seine eigene hohe Meinung von dem ehemaligen Ritterstand hervor, der jetzt um 1300 endgültig zu Grabe getragen worden ist.

Der unbekannte Dichter, der Schame, Zuht, Mâze, Bescheidenheit und Êre (II, 37—40) noch als Ideale ansieht (vgl. auch den ritterlichen Tugendkatalog VII, 1181/1200), klagt über Habgier der Herzogin von Österreich (V, 15 ff.), der Grafen allgemein (V, 22 ff.), der Priester (II. 768/72), über den Mißbrauch der Simonie (VIII, 51—56), über Kargheit der Fürsten (V, 34 ff.) und Verschwendung der Landesherren (IV, 719/22); hôher muot würde jetzt durch Raub und Plünderung errungen (XV, 790/92), der Ritter stelle sich den Bauern gleich (XV, 65/68), während diese den ehemaligen Ritter nachäffen in Kleidung und Benehmen und sogar die Töchter der Ritter heiraten wollen (VIII, 217/23). Er ermahnt zur Freigebigkeit (VI, 177/81), stellt große und bekannte Persönlichkeiten wie St. Georg, hl. Martin, Saladin, Hermann von Thürnigen u. a. als Vorbilder hin (VII, 358/76); fordert wie schon Thomasin („Welscher Gast", 12465 ff.: dem arme sol werren niht sin armuot ame geriht, dem rîchen ouch niht helfen sîn rîchtuom, swer wil rihten wol) gerechte Behandlung der Leute, die unabhängig von ihrem Besitz geschehen soll (II, 134/36). Denn vor dem Tod sei doch alles gleich (IX, 107/09, ebenso I, 114/18). Er beklagt die armen Ritter, denen jetzt die Möglichkeit des Verdienens des guot durch die Gewinnsucht und Kargheit der Dienstherren genommen sei:

wie sol getriu ein armmann
sich mit dem dienste nû begân?
gewaltige herren lônen niht (II, 105/7).

Er selbst sei auch nicht gerade auf Rosen gebettet, sei aber mit seinem Los zufrieden, da er Gott vor Augen habe: got lobe ich mîner dürfte (II, 6). Und wenn er sagt, daß ihm eine kleine und bescheidene Hütte, wo Gott wohne, ebenso lieb sei wie großer Reichtum und aus diesem Gefühl heraus jedes kleine Geschenk als Gabe Gottes ansieht (II, 8—14; ebenso VIII, 848/9; VIII, 690), mit Freidank seine armuot als „froelich" und als „grôz rîcheit âne guot" (Freidank 43, 20; S. Helbling VIII, 488/92) ansieht, so könnte diese seelische Verklärung fast an Wolfram gemahnen, dem eine Hütte im Spehtshart auch lieber ist als glänzender Reichtum ohne Gott. Und weil der Reichtum leicht hochmütig werden läßt (I, 105/6), wenn die nötige mâze als regulierendes Prinzip, wie jetzt, fehle, (VIII, 407/10), deshalb habe auch Gott jetzt den edlen Armen lieber als den argen Reichen:

daz er den armen ê vernimt
ê den rîchen. daz gezimt
dem oberisten keiser wol (VIII, 643/45; ebenso VIII, 681/85).

Und von hier aus ist die Reaktion auf den Materialismus, die Weltabwendung der Edelgesonnenen und ihre Flucht in kerikale Gedanken, wohl zu verstehen. Aber unser Dichter, ritterlichen Geblütes und ritterlichen Geistes durch und durch, fällt nicht auf die Gegenseite, wenn die rechte Mittelstraße auch noch so sehr im Schwanken begriffen ist. Er weiß um seine Würde und ritterliche Ehre und was einem in der Welt mit ihren Aufgaben stehenden Ritter gebührt; deshalb empfiehlt er einem armen Ritter, daz er ze konschafte nimt ein gebûrîn umbe guot (VIII, 370/1), ohne hierin Verächtliches zu erblicken. Schon im „Parzival" hatten wir ja umbe guot turnierende Ritter kennengelern (II, 707—9). Und ausdrücklich sagt unser Dichter im Anschluß hieran:

swie edelîch ein man tuot,
des aht man niht, ern habe guot (VIII, 397/8).

Denn ein echter Ritter will es ja nicht zum ästhetischen Genießen besitzen, um ehrlos dahin zu leben und sieht guot nicht als letztes auf dieser Erde zu erstrebendes Ziel an (I, 45—55), um „post fornacem und procul a negotiis sorgenfreie Tage zu verbringen"[117]), sondern es ist „Unterbauung der Aktivität", „Voraussetzung zur Teilnahme am höfischen Leben[118]); und deshalb ein letztlich metaphysischer Wert, der selbst von Gott gefodert wird, um ihm letzten Endes wieder zugute zu kommen, ut adjuvamur ad tendendem in beatudinem (Thomas von Aquin). Und keiner vor unserem Dichter hat eine so

117) Arnold, Studien über den hohen Mut, S. 48.
118) Ebenda.

feine und schöne Formel für den Reichtum und seine dieende Funktion, für seine große Rolle als Mittel zu höheren Werten, zu êre und got, zu finden vermocht. wie er selbst. Reichtum ist nicht Hindernis zu Gott, sondern eine Vorstufe zu seiner Seligkeit, deshalb schon erstrebenswert; er ist Weg zum summum bonum und Armut ein notwendiges Übel, das beim edlen Ritter geduldet und tolerant übersehen wird. Germanische Liebe und Schätzung des Besitzes haben sich hiermit aufs engste mit adligem Christentum und seinem liebenden und verzeihenden Gott verbunden. Unser unbekannter Dichter um 1300 hat für diese Haltung die beste Form gefunden, als die höfische Zeit und ihre Kultur dahin waren. Eine Erklärung hierfür ist vielleicht darin zu finden, daß in dieser Zeitenwende, als alle ritterlich-adlige Haltung der Vergangenheit angehörte und die niederen materiellen Instinkte des Menschen die Herrschaft errungen hatten, aus dem Erlebnis der Verschwendung und Genußsucht einerseits, der Kargheit der adligen Oberschicht andererseits, der Gegensatz — die Tugenden des Besitzes und seine göttliche Ordnung durch die mâze — desto mehr herausgestellt und bewußt gemacht werden konnte. Die Erinnerung verklärte die Schau und die Nacht gebar das Licht und schuf es heller als jemals vorher. Und des Dichters Worte setzen wir deshalb krönend und abschließend an den Schluß:

mit guote ist im wol, ob er wil,
mit guote tuot er êren vil,
mit guote frist er sînen lip,
mit guote gewint er schoeniu wîp,
mit guote lebt er saeliclîch,
mit guote dient er gotes rîch.
sît manz allez dâ mit tuot,
dâ von ist ez geheizen guot (I, 35—42)[119].

119) Für den Hinweis auf diese Stelle bin ich Herrn Professor Dr. Naumann ganz besonders dankbar.

VI. Zusammenfassung.

Der Weg unserer Untersuchung führte uns, von dem Ethos des Germanentums aus, über das Althochdeutsche, Frühhöfische ins Hochhöfische hinein, um dann sein Ende zu finden im Epigonentum des 13. Jahrhunderts. Wir sahen, wie in der adelstümlich geordneten Bauernkultur Altgermaniens das Zentralgesetz des Lebens die Ehre der Sippe war, die auch die Entscheidung fällte über die Verwendung des Reichtums. Sie gab dem Menschentum seinen Sinn und ließ es in der Steigerung des Besitzes, der Haus und Hof, Feld und Vieh umfaßte, sein konkretes Lebensziel sehen. Diese Haltung, die in der Liebe zur Erde und zum „Diesseits" wurzelte, sah, so stellten wir fest, in der Größe des Eigentums ein Zeichen von Leistung und Tüchtigkeit, sodaß Macht gleich Recht und Armut ein Zeichen von Nichtkönnen war. Die Übersteigerung dieses Zustandes stellt die Wikingernatur dar, ihre göttliche Ordnung der Mythos des Thors- und Freyskultus. Das Schicksal spielte — im Verhältnis zum christlichen Gottesbegriff gesehen — eine geringe Rolle, der Zusammenhang von Welt und Ehre dagegen war sehr eng. Die höchste Steigerung dieses Ethos war der Gefolgschaftsführer, der um höherer Werte willen Gut und Welt tufgab, um es letzten Endes wieder zu schützen und neu zu schaffen. Als solcher wurde Christus im Heliand und bei Otfried aufgefaßt, was gleichzeitig bedeutete: Bejahung des Reichtums, aber heroische Aufgabe desselben um höherer Werte willen. Mit dem Eindringen des Christentums fand dann eine Verschiebung der Werte nach „oben" hin statt. Im „Ruodlieb" machte sich dies zuerst darin bemerkbar, daß der Reichtum, wie ehemals bei den Germanen, nicht Ergebnis des eigenen Strebens, nicht auf den Menschen geordnet war, sondern als Gnade Gottes und sein Geschenk angesehen wurde. Aber der Reichtum wurde durchaus bejaht und erstrebt. Diese Haltung schlug in ihr Gegenteil um, um 1100, als südliche Kultur und orientalischer Geist die Oberhand gewannen. Aus der natürlich-angeborenen Liebe zur Welt und aus dem Streben nach Steigerung seiner eigenen Existenz der Vollkommenheit zu entstand das Gegenteil, Armut wurde als Lebensziel gepriesen. Weltverachtung und Armut — Reichtum — Dualismus waren die Folge. Deren Überwindung zu einem gradualistischen Aufbau der Welt zu Gott hin konnten wir aber schon kurz nach 1100 feststellen. Die praktische Unterstützung der Armen durch die Reichen war jetzt ethische Norm und mit ihr der Weg zu einer gesunden Synthese germanischer Weltbejahung und christlichem Gott beschritten. Das Gesetz für die Haltung zu Armut und Reichtum gab Augustin in seinem Gegensatz von uti-frui, dem ger-

manisches Ethos prinzipiell sehr stark entgegenkam. Aber der Schwerpunkt war jetzt verlegt, die Welt und ihre Ideale theozentrisch, nicht wie ehemals anthropozentrisch, geordnet. Reichtum wurde, wie es sich in der frühhöfischen Dichtung, besonders im „Alexander" zeigte, als Gottes hantgetât angesehen, und damit war der Weg zur Harmonie von Welt und Gott frei. Die mâze, die wir als gesunden Mittelweg zwischen germanischem Machttrieb und clunyazensischem Armutsstreben erkannten, gab für alle höfischen Werte das gültige metaphysische Gesetz. Seine beste Formulierung fanden wir bei Walther von der Vogelweide. Zugleich mit dieser Verschiebung des geistigen Schwerpunktes zu dem christlich-höfischen Gott hin, dem êre und guot dienten, fand eine schon vor 1200 zu bemerkende Bewegung dahin statt, Arme und Reiche, erfüllen sie die höheren Werte, d. h. dienen sie vor allen Dingen Gott und üben sie mâze, gleich zu bewerten. Die Problematik Armut — Reichtum wurde besonders stark im Hochhöfischen: Reichtum wurde als Mittel zu höheren Werten erstrebt mit dem Blick auf Gott, Armut aber tolerant und verzeihend geduldet. Die Gestalt des edlen Armen entstand neben der des edlen Reichen; ihre stärkste Herausstellung fanden wir bei Hartmann von Aue, dem Armut und Reichtum zu einer metaphysisch-sittlichen Frage wurde. Wolfram läuterte Armut durch religiöses Seelenchristentum, sah aber in ihr wie alle reinhöfischen Dichter eine Not und ein Zugeständnis an die Unvollkommenheit des Menschen und an die Wirklichkeit des Lebens. Stärke den Reichen und Güte den Armen gegenüber war die ethische Forderung der Zeit: Armut und Reichtum waren letzten Endes, vor Gott gesehen, unwichtige Dinge, die keine oder eine geringe Rolle spielen sollten. Die Schattenseiten dieser Kultur zeigte Thomasin, der als Geistlicher resignierend und bewußt Armut dem Reichtum vorzog. Er steht somit an der Grenze der Zeit. Die Bestätigung dieser Anschauungen sahen wir in der Philosophie bei Thomas bei Aquino, in der bildenden Kunst beim Bassenheimer Reiter: Reichtum sub specie aeternitatis gesehen! Der Epigonencharakter Rudolfs von Ems und Konrads von Würzburg und die beginnende Vermaterialisierung des 13. Jahrhunderts ließen eine bewußtere Formulierung dieser Denkart hervortreten, die aber als eine glänzende Bestätigung des Lebensgefühls um 1200 angesehen werden konnte: Ziel ist Reichtum, Armut eine Unvollkommenheit. Gleiche Beurteilung wird gefordert. Die wirtschaftliche und soziale Wirrnis um 1300 ließen „Seifried Helbling" erstehen, wo ein Ritter altes Ethos noch einmal wiederaufleben lassen will, aber ohne Erfolg bleibt. Für die Stellung zum guot, es als Mittel zu höheren Werten zu gebrauchen, fand er, wie wir zeigen konnten, die beste und gültigste Formulierung.

Schrifttum.

I. Quellen.

Edda, hrsgg. von E. Neckel, C. Winter, Heidelberg 1914.
Edda, übertragen von F. Genzmer, Thulesammlung Bd. 1/2.
Altnordische Sagabibliothek, hrsgg. von Cederschiöld-Gering-Mogk, Halle 1908.
Thulesammlung, Bd. 1—24, hrsgg. von F. Niedner, Jena.
Tacitus' Germania, hrsgg. von E. Schwyzer, Halle 1923.
Heliand, hrsgg. von H. Rückert, Leipzig 1876.
Otfrieds Evangelienharmonie, hrsgg. von P. Piper, 1878.
Waltharius, hrsgg. von Althof, Leipzig 1899.
Ruodlieb, hrsgg. von Fr. Seiler, Halle 1882.
Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters, P. v. Winterfeld, München 1922.
Deutsche Gedichte des 12. Jahrh., hrsgg. von Maßmann, Quedlinburg und Leipzig 1837.
Klein. Deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrh., hrsgg. von A. Waag, Halle 1916.
Gedichte des XII. und XIII. Jahrh., hrsgg. von K. A. Hahn, Leipzig 1840.
Hartmanns Rede vom Glauben, hrsgg. von F. v. d. Leyen, in „Germanist. Abhandl." von Weinhold und Vogt, XIV. Heft, Breslau 1897.
Heinrich von Melk, hrsgg. von R. Heinzel, Berlin 1867.
Das Skt. Trudperter Hohelied, Krit. Ausgabe von H. Menhardt, Halle 1934.
Werner vom Niederrhein, hrsgg. von W. Grimm, Göttingen 1839.
Das mittelfränkische Legendar, hrsgg. von H. Busch, Z.f.D.Phil. 10, 129—204.
Pilatusgedicht, hrsgg. von Weinhold, Z.f.D.Phil. 8, S. 272 ff.
Memento mori, M.S.D. XXX b.
Bernos Leben des hl. Ulrich, hrsgg. von Schmeller, München 1844.
Der Münchner Oswald, hrsgg. von G. Baesecke, Breslau 1907.
Der Wiener Oswald, hrsgg. von G. Baesecke, Heidelberg 1912.
Orendel, hrsgg. von Berger, Bonn 1888.
Annolied, hrsgg. von M. Rödiger, Deutsche Chroniken, Bd. I, Hannover 1895.
Der Scopf von dem löne, hrsgg. von E. Martin, Zt.f.D.A. 40, S. 319 ff.
Kaiserchronik, hrsgg. von Schröder, Deutsche Chroniken, Bd. I, Hannover 1895.
Lamprechts Alexander, hrsgg. von H. Kinzel, Halle 1884.
Rolandslied, hrsgg. von Wesle, Bonn 1928.
König Rother, hrsgg. von J. de Vries, Heidelberg 1922.
Salman und Morolf, hrsgg. von Fr. Vogt, Halle 1880.
Herzog Ernst, hrsgg. von K. Bartsch, Wien 1869.
Graf Rudolf, hrsgg. von C. v. Kraus, Mhd. Übungsbuch, Heidelberg 1912.
Tristan und Isalde, v. Eilhart von Oberg, hrsgg. von Fr. Lichtenstein, Straßburg 1877.
Herbort von Fritzlar: Das Lied von Troja, hrsgg. von Frommann, Leipzig 1837.
Albrecht von Halberstadt und Ovid im Mittelalter, hrsgg. von K. Bartsch, Leipzig 1861.
Athis und Prophilias, hersgg. von C. v. Kraus, Mhd. Übungsbuch, Heidelberg 1912.
Otte, Eraclius, hrsgg. von Graeff, Straßburg 1883.
Eneide, Heinrich von Veldeke, hrsgg. von O. Behaghel, Heilbronn 1882.
Morant und Galie, hrsgg. von E. Kalisch, Bonn und Leipzig 1921.
Moriz von Craon, hrsgg. von Schröder in: „Zwei altdeutsche Rittermären", Berlin 1913.

Ulrich von Zazikhoven, Lanzelot, hrsgg. von K. Hahn, Frankfurt 1845.
Wigamur, hersgg. von C. v. Kraus, Mhd. Übungsbuch, Heidelberg 1912.
Wirnt von Gravenberg: Wigaloys, hrsgg. von Kapteyn, Bonn 1926.
Hartmann von Aue, Erec Iwein, hrsgg. von H. Naumann und H. Steinger, Höfische Dichtung, Bd. 3, Leipzig 1933.
Hartmann von Aue, Lieder, Büchlein, Gregorius, Der arme Heinrich, vollständige Ausgabe in „Deutsche Klassiker des Mittelalters", hrsgg. von F. Pfeiffer, Leipzig 1870.
Wolfram von Eschenbach, Titurel, Willehalm, Parzival und Lieder, hrsgg. von K. Lachmann, 4. Ausgabe, Berlin 1879.
Gottfried von Straßburg, Tristan und Isolde, hrsgg. von Fr. Ranke, Berlin 1930.
Waltherv on der Vogelweide, hrsgg. von Lachmann-Kraus, Berlin 1936.
Thomasin von Zirklaria, Der Welsche Gast, hrsgg. von H. Rückert, Leipzig 1852.
Nibelungenlied, hrsgg. von K. Bartsch, Leipzig 1921.
Kudrun, hrsgg. von K. Bartsch, Leipzig 1931.
Rudolf von Ems, Alexander, hrsgg. von V. Junk, Lit. Ver. Stuttgart CCLXXII, Leipzig 1928.
Rudolf von Ems, Wilhelm von Orlens, hrsgg. von V. Junk, Berlin 1905.
Rudolf von Ems, Der gute Gerhard, hrsgg. von M. Haupt, Leipzig 1840.
Rudolf von Ems, Barlaam und Josephat, hrsgg. von Fr. Pfeiffer, Leipzig 1843.
Konrad von Würzburg, Engelhard, hrsgg. von P. Gereke, Halle 1912.
Konrad von Würzburg, Partonopier und Meliur, hrsgg. von K. Bartsch, Wien 1871.
Konrad von Würzburg, Der Trojanische Krieg, hrsgg. von Ad. v. Keller, Lit. Ver. Stuttgart 1858.
Kleinere Dichtungen Konrads von Würzburg, hrsgg. von E. Schröder, Berlin 1930.
Seifried Helbling, hrsgg. von J. Seemüller, Halle 1886.
Texte von Augustin und Thomas von Aquino in: Migne Patrologia Latina.

II. Darstellungen.

Arnold, August: Studien über den Hohen Mut. Leipzig 1930.
Baetke, Walter: Art und Glaube der Germanen. Hamburg 1934.
Clauss, Ferdinand: Die nordische Seele. München 1932.
Dasch, Hans: Höfische Elemente im Heldenepos. Diss. Frankfurt 1926.
Darré, Walther: Neuadel aus Blut und Boden. München 1935.
Ehrismann, Gustav: Gesch. d. D. Lit. bis zum Ausg. d. Mittelalters. München 1927.
Ehrismann, Gustav: Wolframs Ethik. Z. f. D. A. Bd. 49, 1908, S. 403/65.
Ehrismann, Gustav: Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems. Z. f. D. A. 56 S. 137—216.
Eicken, H. v.: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart und Berlin 1913.
Goethe, Joh. Wolfgang: Wilhelm Meister, Meyers Klassiker, Bd. 9—11, Leipzig und Wien.
Gößler, Hulda: Das Christusbild in Otfrieds Evangelienharmonie und im Heliand. Z. f. D. Phil. 59. Bd., 1935.
Günther, Hans, F. K.: Herkunft und Rassengeschichte der Germanen. München 1935.
Günther, Hans F. K.: Der Nordische Gedanke unter den Deutschen. München 1927.
Grabmann, Martin: Die Kulturphilosophie des Thomas von Aquino. Augsburg 1925.
Hamann, Richard: Geschichte der Kunst, Berlin 1935.
Heusler, Andreas: Germanentum. Heidelberg 1934.
Heyne, Moriz: Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1892.

Joel, Karl: Wandlungen der Weltanschauung. Tübingen 1928.
Korn, Karl: Studien über Freude und Truren bei mittelhochdeutschen Dichtern. Leipzig 1932.
Kummer, Bernhard: Midgards Untergang. Leipzig 1927.
Landsberg, Paul: Die Welt des Mittelalters und wir. Bonn 1922.
Laserstein, Käte: Wolfram von Eschenbachs germanische Sendung. Berlin 1928.
Lexer, Mathias: Mittelhochdeutsches Wörterbuch. Leipzig 1876.
Martin, Adalbert von: Das Problem der mittelalterlichen Weltanschauung. D. V. f. Lit. und G. 1925, S. 485 ff.
Martin, Adalbert von: Antike, Germanentum, Christentum und Orient als Aufbaufaktoren der geistigen Welt des Mittelalters. Arch. f. Kulturgesch. 19. Bd., S. 301 ff.
Maßmann, E.: Schwertleite und Ritterschlag. Diss. Hamburg 1934.
Müller, Günter: Gradualismus. D. v. f. L. u. G. 1924, S. 681 ff.
Naumann, Hans: Das Weltbild der Germanen. Leipzig 1935. Bildung und Nation, Schriftenreihe zur nat.pol. Erz.
Naumann, Hans: Der germanisch-deutsche Mensch des frühen Mittelalters. In: Der deutsche Mensch. Stuttgart und Berlin 1935.
Naumann, Hans: Frühgermanentum. München 1926.
Naumann, Hans: Germanischer Schicksalsglaube. Jena 1934.
Naumann, Hans: Höfische Kultur. Halle 1929.
Naumann, Hans: Versuch einer Einschränkung des romantischen Begriffs Spielmannsdichtung. D. V. f. L. u. G. 1924, S. 777 ff.
Naumann, Hans: Wandlung und Erfüllung. Stuttgart 1933.
Neckel, Gustav: Altgermanische Kultur. Leipzig 1935.
Neckel, Gustav: Liebe und Ehe bei den vorchristlichen Germanen. Leipzig 1934.
Neumann: Scholastik und mittelhochdeutsche Literatur. Z. f. klass. Phil. 1922.
Niedner, Felix: Islands Kultur zur Wikingerzeit. Thulesammlung, Jena 1920.
Obenauer, Karl Justus: Die Problematik des ästhetischen Menschen in der deutschen Literatur. München 1933.
Olrik, Axel: Nordisches Geistesleben. Heidelberg 1908.
Schmalenbach, H.: Das Mittelalter, sein Wesen und sein Begriff. Leipzig 1926.
Schneider, Hermann: Heldendichtung, Geistlichendichtung, Ritterdichtung. Heidelberg 1925.
Schneider, Nora: Erziehergestalten im höfischen Epos. Diss. Bonn 1935.
Schrader, Werner: Studien über das Wort höfisch in der mittelhochdeutschen Dichtung. Diss. Bonn 1935.
Schwarz, Bertha: Das Gottesbild in höfischer Dichtung. Diss. Bonn 1933.
Schwietering, Julius: Der Wandel des Heldenideals. Z. f. D. A. 64. Bd., 1927.
Stange, Alfred: Der Bassenheimer Reiter. Bonn 1937.
Steinbüchel, Theodor: Christliches Mittelalter. Leipzig 1935.
Steinhausen, G.: Kulturgeschichte der Deutschen im Mittelalter. Leipzig 1921.
Weber, Alfons: Studien zur Abwandlung der höfischen Ethik in der Spruchdichtung des 13. Jahrhunderts. Würzburg 1936.
Zöckler, O.: Die Tugendlehren des Christentums. Gütersloh 1904.

Lebenslauf.

Als Sohn des jetzigen Gendarmerie-Meisters Emil Buttke und seiner 1922 verstorbenen Ehefrau Hedwig, geb. Polzin, bin ich, Herbert Buttke, evangelischen Bekenntnisses, in Samtens (Insel Rügen) am 5. Juli 1914 geboren. Nach Besuch der Oberrealschule, des jetzigen Reformrealgymnasiums, in Bergen auf Rügen, wo ich am 23. Februar 1933 das Abitur bestand, und nach Ableistung des freiwilligen Werkhalbjahres im Sommer 1933 in Lubmin (Pommern), bezog ich am 1. November 1933 die Universität Greifswald und setzte mein Studium der Philologie (Deutsch, Englisch, Geschichte, Deutsche Volkskunde, Philosophie) am 1. April 1935 in Bonn a. Rh. fort. Neben meinen wissenschaftlichen Lehrern, den Professoren und Dozenten, Dr. Stammler-Greifswald, Dr. Liljegren-Greifswald, Dr. Kaiser- Greifswald, Dr. Baetke-Greifswald (jetzt Leipzig), Dr. Obenauer-Bonn, Dr. Hübener-Bonn usw. fühle ich mich vor allem dem Anreger und Förderer dieser Arbeit, Herrn Professor Dr. Hans Naumann, zutiefst verpflichtet; ihm sei an dieser Stelle herzlichst gedankt. Die mündliche Prüfung fand am 24. November 1937 statt.

Herbert Buttke.